سطر

حاشیه جوی زاده
للشرح المواقف

از آن حضرت شیخ بوسعید

بی لطف تو من قرار نتوانم کرد — احسان ترا شمار نتوانم کرد

گر بر تن من زبان شود هر مویی — یک شکر تو از هزار نتوانم کرد

یورث الغنا لمن قرأه





اوراق ١١٥ سطر ١٢

من عوارف الدهر لدى الفقير الى الله سبحانه الراجى من جناب قدسه عفوه وغفرانه [illegible] الفقير



حاشيه خواجه زاده على شرح المواقف



٢٩٨٨

٣٦



قوله رحمه الله ضمن خطبة كتابه فيه اشارة الى انه لا يجب ان يكون
البراعة في اول الخطبة بل ينبغي ان يكون فيها او في ضمنها قوله
فبسمل اولا يعني ان حمل التفصيل على معناه الاصلي وجعل التسمية من الخطبة
فالفاء في قوله فبسمل للتفصيل كما في قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب
فيكون مجموع ما بعد الفاء من التسمية والتحميد وما يتعلق به متضمنا للاشارة
الى مقاصد الكلام ولا يجب في كل جزء من اجزاء المفصل ان يكون اشارة الى
المقاصد بل الواجب ان يكون الاشارة في ضمنه وان اعتبر الارسال في مفهوم
التفضيل بناء على ان الفاء التي شانها ان يعد ما بعدها بالاختيار يصح ان يعتبر فيها
معنى الارسال اذا انتسب الى ذي الارادة فالفاء لمجرد التعقيب والمعنى اراد ان يضمن
خطبة كتابه الاشارة الى براعة الاستهلال فبسمل اولا للتيمن ثم قال رعاية لي
براعة الاستهلال الحمد لله العلي شانه فلا يرد على شيء من التقديرين ان الاولى
وبسمل اذ لا مدخل للتسمية في الاشارة المذكورة ولفظ ثم في قوله ثم قال
الحمد لله العلي شانه للتنبيه على ان التحميد على وجه يتضمن الاشارة الى مقاصد العلم
الكلام بعد التسمية يحتاج الى مزيد تامل وتدبر يستدعي مهلة فتامل قوله

اذ لا يستعصي على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء
رد على المعتزلة القائلين بان بعضا مما اراد الله تعالى غير كائن كالايمان والطاعة
من الكافر والعاصي وبعضا من الكائنات غير مراد له تعالى كالكفر والمعاصي
فانه تعالى لا يريدهما وهذا الذي ذكره هو معنى الاثر الماثور ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن على ان كلمة ما للعموم والاستغراق على ما تقرر في موضعه والملكوت مبالغة في
الملك وليس المراد منه ما يستعمل في مقابلة الملك اعني عالم الغيب اذ الاختصاص
لا يلايم المقام قوله واخرى بطبقات العناصر هذا انما يصح اذا حمل
الارض على معنى السفل فان العنصريات سافلة بالنسبة الى الفلكيات واما اذا حمل
على معناه الاصلي الظاهر فلا كما لا يخفى قوله حيث عدت سبعا في المشهور
للنار والهواء الحار والطبقة الزمهريرية والهواء المجاور للارض والماء والطبقة
الطينية والترابية التي هي قريبة من المركز ومن هنا اقوال اخر وضعها في كتب قوله
وكرم بني آدم نوع الانسان فتدرج بذلك نبينا وابو آدم عليه السلام وايضا ينافيه
الاستغراق من اضافة الجمع فيخص بالعقلاء الذين اعطاهم الله العقل قبل الوصول
الى مرتبة العقل بالملكة قوله والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب اليسير
عقلا بالملكة العقلي اذا استعملت الحواس الظاهرة والباطنة واحست بجزئيات
نوع ما وارتسمت في الة ما صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها
وتوجهت بالقوة المفكرة الى مقارنة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها صورة

تلك الماهية بحجابها عن المشخصات واذا احست بجزئيات انواع متعددة وتنبهت
بينها المشتركات لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزات لها واذا حصل لها هذه
التصورات الكلية ولاحظت النسب بينها وحكمت بها بلا فكر فقد حصل لها التصورات
والتصديقات الضرورية والمستعدة لاكتساب النظريات منها فتلك الاستعداد هو المسمى
عقلا بالملكة لا مجرد العلم بالضروريات كما يدل عليه ظاهر عبارته لكنهم يتسامحون
فيطلقون العقل بالملكة على العلم بالضروريات الذي هو سبب قريب بذلك الاستعداد
وقد صرح الشارح الفاضل في الموقف الثالث بانه العلم الضروري والاستعداد
الحاصل بهما واما العلم بالجزئيات فهو سبب بعيد لذلك الاستعداد كما فصلناه
فلم يطلقوا العقل بالملكة عليه لم يلتفتوا اليه ولم يدرج في المراتب لانه ليس من
مراتب القوة النظرية ولا من خصايص النفس الناطقة بل من خواص النفس الحيوانية
قوله فذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى النظريات الارتقاء
من الضروريات الى النظريات قد يكون بحركة من الذهن وهو الارتقاء
بطريق النظر والاستدلال وقد يكون لا بحركة منه وذلك هو الارتقاء بطريق
الحدس والظاهر ان المراد مطلق الارتقاء سواء كان بالفكر او بالحدس ليشمل
مراتب الارتقاء وخصصه بما يكون بطريق النظر بقرينة قوله واستعمل للنظر والاستدلال
ليس كما ينبغي واما الارتقاء بطريق التعلم فراجع الى الارتقاء بطريق الفكر والنظر
لان المعلم لا يلقي المقدمات دفعة بل مقدمة مقدمة والمتعلم لا يتعقلها الا بالاختيار

فهو يلاحظ المقدمات ويرتبها في الذهن ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيد من
العقل فان حصلت الحركة الثانية فكرا فلا بحث والا فلا اقل من ان يجعل في
عدادها قوله حتى يحصل ملكة استحضارها قال بعض الافاضل وعندي انه لا
ملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القوة على الاستحضار كافية فاذا احضرت
المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن العقل
بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربع قوله وهو وان كان متاخرا
عن المستفاد في الحدوث وبالنظر الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخر
في الذكر كما ورد في الكتب والمصنف اجمل الشارح اليهما بقوله والارتقاء الى
مدارج الكمال وجعل استعمله الكمال عن العقل بالفعل من مدارج الكمال
لقربه منه جدا قوله وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية قد يقال
عند ارباب الذوق والرياضات من الحكماء بعد مرتبة العقل المستفاد
مرتبتان احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان يصير النفس بحيث تشاهد المعقولات
في المفارق المفيض اياها كما هي فيه وثانيهما مرتبة حق اليقين وهي ان يصير
النفس بحيث يتصل بالمفارق اتصالا عقليا ويلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا
فلا يصح قوله وهي الغاية القصوى والجواب ان المراد ان هذه المرتبة
هي الغاية القصوى بحسب القوة النظرية وما ذكر من المرتبتين انما هو بحسب القوة
العملية ومن اثارها بخلاف المستفاد وما قيل من ان المستفاد بالمعنى الثاني

ايضا بحسب القوة العملية ومن مراتبها فهو فان مراتب النفوس بعد الاستعداد
لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة مختلفة فمنهم من يحصلها بشوقها
لنفسه يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب
الفكر والنظر ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق اولا مع شوق وهو
من اصحاب الحدس ويكثر مراتب الضعفاء بحسب الكم والكيف وللمراتب حدا
نقصان وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع افكار الشخص عن مطالعة
وحد الكمال هو ان يحصل للشخص مطلقا يمكن ان يحصل نوعه من العلوم دفعة
او قريبا من ذلك على وجه يقيني مشتمل على الحدود الوسطى وهذا هو الذي
يسمونه القوة القدسية وهذه المرتبة هي المرتبة من العقل المستفاد بالمنهج
الثاني ويدل عليك دلالة ظاهرة قوله وهذا هو الغاية القصوى لهذا الاعداد
المرتبة من مراتب القوة النظرية ادونها وهي من كمال القوة النظرية ولا تعلق
بالقوة العملية ومراتبها واما مشاهدة المعقولات في المفارقات والاتصال به
اتصالا عقليا فانما هي بمجاهدات شاقة وبرياضات قوية فهي من مراتب
القوة العملية ومن اثارها قلنا مدهـ ويستوي الدار الاخرة قيل علي
تجوز ان يكون لشخص علوم نظرية متعددة اثنان او ثلثة في هذه الدار الدنيا
ولو كان له زيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ويستوي الدار الاخرة وجوابه
ان هذه المرتبة ان كانت عبارة عن القوة القدسية كما ذكرنا فقدم ورود ظ

لان الصورة المذكورة ليست من القوة القدسية في شيء وان لم يكن عبارة عنها
فكذلك ايضا لانه لم يقل بعدم الحصول فيها بل بعدم الاستواء وظاهر ان مطلق
النظريات المتعددة دفعة لا يستوي في هذه الدار وان استوت مدة نظر
واحد فهـ وكلامه على معنا تا لا اصل الذي هو المهملة بناء على مذهب الاشعرية
النافين للحسن والقبح العقليين ومنهم المصنف فانهم ذهبوا الى ان العقل بالملكة
لا يكفي في التكليف بل يتوقف بعد ذلك على ارسال الرسل بخلاف المعتزلة
القائلين بهما حيث قالوا عند حصول استعداد الانتقال من الضروريات
الى النظريات توجه التكليف من غير توقف على ارسال الرسل فهـ
لان مقتضى القدرة وجه مصحح المقدورية هو الامكان اعترض عليه بانه يلزم منه
مقدورية الصفات ولا يخفى استحالته وايضا يدل على كون الامكان علة يلي حجته
وهو خلاف ما ذهب اليه المصنف والجواب اما عن الاول فهو ان مبنى هذا الاستدلال
على ان العالم حادث وان المحدث ماله تمايز بينهما على ما هو مذهب اهل الحق من
المتكلمين فلا يتصور اضافة في نسبة الذات الى جزء العالم في الازل
فيكون نسبتها الى جميعها على سواء واما الصفات فهي ازلية ومانعة اما لذواتها
او لازليتها عن تعلق القدرة بها وجه المقتضي مع المصحح لا يكفي بدون وجود
الشرط وعدم المانع فلا يلزم كونها مقدورة هذا ما ذكروه ولقائل ان يقول ان لم
المعدومات متمايز لم يكن اختصاص بعضها بالامكان ومصحح المقدورية فيلزم ان يكون

الممتنعات معدومة وموجودة وان كانت متناهية بطل مبنى الاستدلال فيبطل
الدليل في اماكن كثيرة فقط لانه لا يلزم من كون الامكان مصححا للتعدد وتبة ان يكون
علة تامة مستجمعة لجواز ان يكون المعلول تاما للحاجة مشروطا بالحدوث وتمامه ولكنه
قوله يستلزم العجز المنافي للالوهية والمعتزلة ينقصون عن ذلك
بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة
في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها
واضطرارا فلم يدخلوا وليس شيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد
والخدام وكفى بهذا عجزا ونقيصة قوله لا يعلل فعله بالاغراض والعلل اي
العلل الغائية اذا ترتب امر على فعل ترتبا ذاتيا فان كان له مدخل في اقدام
الفاعل على الفعل فهو بالنظر الى الفاعل يسمى غرضا وبالقياس الى الفعل يسمى
علة غائية فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واستدل على انتفاء الغرض بانه
يلزم استكماله بغيره وعلى انتفاء العلل الغائية باستلزام نقصانه في
فاعليته وان كان يصلح كل منهما بكل واحد من الدعويين رعاية لتزايد الكلام
قوله وكلمة ثم للتراخي في الرتبة لان الامر بالتفكر على السنة الرسل
والبعثة ليست متراخية عنه زمانا بل متقدم عليه ولما كانت
مشتملة على احكام كثيرة من جملتها الامر بالتفكر صارت متراخيا ومتباعدا من
الامر بالتفكر بالرتبة بخلاف ثم كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا قال صاحب

الكشاف جاء في هذه الاية ثم لتراخي الايمان وتباعده في الفضيلة عن العتق
والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره ولا يثبت عمل
صالح الا به وقد اشار الى تكميل الاحكام ههنا سوى الامر بالتفكر فانه ذكر فيما سبق
والقول بانه اشار اليه ههنا بقوله ويأمرهم بمعرفته اذ لا طريق غيره الى
معرفته سواه سهو فان النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه يوجب المعرفة على ان احدهما
طريق الى الاخر ووجوب النظر مذهب لبعض ووجوب المعرفة متفق عليه
ويستدل بوجوب المعرفة على وجوب النظر والتفكر فاين احدهما من الاخر
حتى يحتاج بذلك الى اخراج التركيب عن نظامه ويجعل قوله سوى الامر بالتفكر
صفة للعطف احكام كثيرة لا متعلقا بقوله اشار فليتأمل قوله والرسول نبي
معه كتاب اعترض عليه بان هذا التعريف غير جامع لان الرسل كثيرة ومن له كتاب
لا يزيد على ثمانية فالاولى ان يقال الرسول من له شريعة وكتاب او نسخ
بعض احكام الشريعة التي قبله قوله والنبي غير الرسول فيلزم منه ان يكون
من يحكم من الانبياء بغير كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبي والرسول معا
اللهم الا ان يقال لم يوجد مثله ودونه خرط القتاد وهذا سهو من هذا القائل
لان التعريف على التوزيع فخروج شيء انما يتوجه اذا ثبت ذلك واما مجرد احتماله
فلا يضر وعلى انه قد يمكن وجود مثله حتى تم نقضه قوله ليدعوهم الى
تنزيهه قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفته وصفاته وان كان

النظم الطبيعي تقتضي عكس ذلك لان اكثر المبعوث اليهم قائلون بوجود الصانع
مع كونهم مشركين غير متحرزين عما لا يليق بجناب جلاله فكان اهم فقدمه
لذلك قوله والمهم بذرا اي شريعة لان سائر الشرائع يتضمن بعض القواعد
التي يحتاج اليها في تكميل النوع النظرية والعملية وشريعة نبينا عليه الصلاة والسلام
متضمنة لجميع القواعد التي يحصل منها الكمال في القوتين ولهذا ختم به النبوة
قوله كما نطق به الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ان الله اصطفى
كنانة من ولد اسمعيل واصطفى قريشا من بني كنانة واصطفى من قريش
بني هاشم واصطفاني من بني هاشم قوله تخلوا عن الاصار جمع اصر بكسر الهمزة
وهو العبء الثقيل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه لمكانه اذ استعير
للتكليف الشاق قوله وعن التحقيق المنوط بحسن الآداب الذي كان في
دين النصارى فيترك لحسن الادب لان دينهم دين سماوي غايته انه
نسخ بعض احكامه لان المصالح تتغير بحسب الاوقات وما ذكر من التخفيف في
شريعتهم قبل التحريف اذ لو لم يكن هذا التخفيف من اصل دينهم بل كان من
تحريفاتهم لم يثبت كون شريعتنا اعدل من سائر الاديان السماوية والمقصود
ذلك قوله فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد ما
استقبال بيت المقدس لا يدل على كونه اقدم قبلة لان ابراهيم عم كان قبلته
ايضا الكعبة وقال البعض اما كونه اقدم قبلة فلقوله تعالى ولكل وجهة

هو موليها فاستبقوا الخيرات اي لكل امة قبلة يتوجه اليها منكم ومن غيركم فاستبقوا
غيركم الى خير القبلة وهو الكعبة وخير الاعمال لقوله تعالى ومن حيث خرجت
فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فان الكعبة
وان كان قبلة الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلوة في هذا المسجد
وشرع للنبي عليه السلام مطلقا وكان استقباله صوابا في كل مكان هذا كلام
وفي دلالة على المقصود اخفاء تامل لعل معنى صيغة التفضيل هو الزيادة
في نفس صوابية الاستقبال لا تكثير امكنة صوابية الاستقبال فكانه جعل تكثير
امكنة الصوابية زيادة في الصوابية قوله اعانه على قرينه من الجن لما قال ما
منكم من احد الا وقد وكل به قرينه قالوا واياك يا رسول الله قال واياي
الا ان الله اعانني عليه فاسلم فلا يأمرني الا بخير قوله اي العرب والعجم وجه
المناسبة غلبة السواد في العرب والشقرة في العجم وقيل الانس والجن لان
الانس غالب جوهره الارض ويدرك منها شبه السواد لكثافته والجن
مخلوق من نار ويدرك منه الحمرة عند اختلاطها بالاجزاء الارضية قوله
وقرانا قديما فان قلت اذا كان قديما فكيف يصح كونه معجزا للرسول ومن
شرط المعجز ان يكون مقارنا للتحدي قلت يكفي ذلك ان يكون ظهوره مقارنا له
والقران كذلك على ما اشار اليه بقوله وانزل معه كتابا فان قلت قوله
ذا غايات اي اواخر السور يدل على انه مرتب الاجزاء متقدم بعضه على بعض

فيكون حادثا قلنا انما يلزم لو كانت مرتبا اجزاؤه بحسب الزمان وهو مم
لم لا يجوز ان يكون المتأخر مسبوقا بالمتقدم لا بحسب الزمان كالكتابة التي يحصل
بمجموعها معانٍ بمحل من طابع يكون قبل تلك الكتابة واستبعاد ترتب الحروف
والكلمات من غير ان يكون بينها تقدم وتأخر بحسب الزمان انما هو من قياس الغائب
على الشاهد فان في مثله يقصر ذلك لعدم مساعدة الآلة واما في الغائب
فيجوز ذلك مع ان العقول البشرية المنغمسة في العلائق الجسمانية قاصرة عن
ادراك كنه هذا الامر واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات قوله
ثم صرح بان هذه العبارات المنظومة والمص وان لم يذكر هذا القول في
الموقف الحسن بل جزم فيه على ما ذهب اليه جمهور المتأخرين من ان القديم هو
المعنى والالفاظ حادثة الا ان له مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما
اشار اليه ههنا فلا يرد ان الحمل على هذا المعنى لا يوافق رأي المص ثم اعلم
ان القرآن على اختلاف معانيها واحد شخصي قديم قائم بذات الله تعالى لا تعدد فيه
اصلا وانما التعدد في القراءة المتعلقة به واما على ما ذهب اليه الجمهور فالقرآن
لفظ مشترك بين المعنى النفسي القائم بذات الله تعالى وهو واحد شخصي وبين الالفاظ
المخصوصة المترتبة ترتبا مخصوصا ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان كل ما يقرؤه كل احد يكون مثله
لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

ما يقرؤه القارئ نفسه لا مثله قوله كما يقرأ النصارى تشديد ما انزل اليهم
في الانجيل من قوله ولدته لك عيسى من جارية عذراء ما لم يكن الانجيل المنزل
اليهم على لغة العرب احتيج في تصحيح هذا الكلام الى ان يدعى توافق اللغتين فيه
اذ يوجد هذا التحريف بعد نقل الانجيل الى لغة العرب او نقل اللفظ الذي يعبر به عن
هذا المعنى في اللغة التي نزل بها الانجيل مخلف بالتشديد والادغام كلمة العربية
وان لم يكن هذا اللفظ بعينه ولا يبعد ان يجعل الشيخ قوله ولدته عيسى بيانا
لما انزل اليهم قوله بخرافات هي جمع خرافة بالخاء المعجمة والراء المهملة والفاء
وهو في الاصل اسم رجل من بني عذرة استهوته الجن فلما افلت عنه رجع
الى قومه يحدثهم بالاعاجيب من احاديث الجن وكانت العرب اذا سمعت حديثا
لا اصل له قالت حديث خرافة ثم كثر في كلامهم حتى قيل للاباطيل والترهات خرافات
قوله وبعد فان لكل نوع الكمال هو الامر اللائق للشيء اي حصل له بالفعل
سواء كان مسبوقا بالقوة اولا وهو نوعان لا متنوع وهو ما يحصل النوع ويقومه
ويسمى كمالا اولا وغير متنوع وهو ما يعرض للنوع بعد الكمال الاول ويسمى
كمالا ثانيا وهو ايضا قسمان احدهما صفات مختصة قائمة بمعروضها صادرة عنه وثانيهما
آثار صادرة عنه والاحرى جعل قوله لكمال كل نوع عبارة عن الكمال المطلق المتناول
لكليهما اعني الكمال الاول والثاني وجعل قوله بصفاته المختصة لما الكمال
الاول وقوله وصدور آثاره المخصوصة منه لما الكمالات الثانية وفيه تحقيق لفظ

فيكون حادثا قلنا نعم لو كانت ترتيبها جزءا بحسب الزمان وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون المتأخر مسبوقا بالمتقدم لا سبقا زمانيا كالكتابة الى تحصل
مجموعها معانه بما من كتابه يكون في تلك الكتابة واستبعاد ترتيب الحروف

فنفرض ذهاب ذلك الخط فيه اذ ذهاب ذلك الخط الى غير النهاية بحيث يجمع تلك الن
المتناهية بالفعل يجوز ان تكون محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال كما قيل فيه فيصير
ذلك الخط اي الخط الذي في طرف اللاتناهي وفيه ما فيه فتفطن فيل ان اللازم مما ذكره ليس الا
ذلك الخط غير متناه بمعنى لا يقف فانه في مرتبة متناه والعقل لا يقدر على ملاحظة ذهابه
غير النهاية تفصيلا وبالجملة فلو اكتفى بالاجمال يندفع منع الشيخ على ما صرح المص ايضا والا فاللازم
ليس الا وجود ابعاد غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد على ما صرح المص او وجود بعد غير متناهي
المقدار بمعنى لا يقف عند حد على ما صرح المحشي فتأمل اعني التناهي وعدم التناهي لانه فرض لا تناهي
الخطين ثم فرض الخط الواصل بينهما الخط الواصل يدل على التناهي مع انه فرض لا تناهي سواء اخذ الانواع
الامتداد او بفرضه بقدر واحد بعد عليه ان الاستحالة انما نشأت من فرض بعد غير متناه فضعف قيل عليه ان اعتبار
ذلك البعد محصورا بين حاصرين واعتبار حاصرة الباقي انما يتم على ملاحظة كونه بين حاصر
منهما فانه ما لم يلاحظ ذلك لا يعتبر كون البعد بينهما وهو ظاهر لمن تأمل والانصاف فالمحذور
بفرض ذلك الخط الواصل وهو مناقض لا تناهيهما

لفظ مشترك ... وهو واحد شخصي وبين الا
المخصوصة المترتبة ترتيبا مخصوصا ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
القائم باول من اخترعه الله تعالى فيقتضي ان يكون ما يقرؤه كل احد بكتبه يكون مثله
لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

ما يقرؤه القارئ نفسه لا مثله ونحوه كما يعرف النصارى تشديده ما انزل اليهم
في الانجيل من قوله ولد الله لعيسى من جارية عذراء ما لم يكن الانجيل منزلا
... في اللغتين فيه

كالاثنا ... ولهو ايضا قسمان احدهما مقابل فحقه فانه بمعنى صادر عنه والثاني
انا رصادر عنه الاول بوكه جعل قوله كمال كل نوع عبارة عن الكمال المطلق المتناول
لكليهما اعني الكمال الاول والثاني وجعل قوله بصفاته المختصة به الكمالات
الاول وقوله وصدور اثاره المختصة به الكمالات الثانية وفيه مخالفة الظاهر

حمل

فيكون حادثاً قلنا فانه لو كانت مرتبا له اجزاء بحسب الزمان وموهم
لم لا يجوز ان يكون المتأخر مسبوقا بالمتقدم لا سبقا زمانيا كالكتابة التي يحصل
مجموعها معانيها ... بخلاف تلك الكتابة واستبعاد ترتب الحروف
والكلمات ...
على ...
فيجوز ...
ادراك ...
ثم صح با...
الموقف ...
المعنى ...
انا ر...
ان الو...
اصلاً و...
لفظ مشترك بين المعنى النفسي القائم بذات الله تعالى وهو واحد شخصي وبين الالفاظ
المخصوصة المترتبة ترتبا مخصوصا ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان كل ما يقرؤه كل احد يكون مثله
لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

قوله فيشتمل عليهما وعلى زيادتهما ايضا فيه سهو ظاهر فان البعد الثالث لا يجوز اشتماله على البعدين
الواقعين تحته وعلى زيادتهما بل هو مشتمل على البعد الثاني وزيادته فانه لما فرض ان البعد الاول
ذراعا والثاني ثلثة اذرع يكون البعد الثالث اربعة اذرع ولو اشتمل على الثاني والاول وعلى زيادتهما يجب
ان يكون الثالث خمسة اذرع وههنا احتمال آخر وهو ان يعتبر الاندراج في الاشتمال عليهما ويحمل اضافة
الزيادة على اضافتها الى المزيد عليه اي على الزيادة عليهما وهي الزيادة التي يتم بها الثالث فح لا يزيد
على الاربعة ولا يلزم السهو كما لا يخفى.

ما يقرؤه القاري بل مثله ... كما يفرق النصارى تشديده ما انزل اليهم
في الانجيل من قوله وقد ولد الله تعالى عيسى من جارية عذراء ما لم يكن لانجيل المنزل
الله على لغة العرب احتيج في تصحيح هذا الكلام الى ان يدعى توافق اللغتين فيه
...
كما انا ناثا ولو ايضا ... والثانية
انا رضا ... قوله كمال كل نوع عبارة عن الكمال المطلق المتناول
لكليهما اعني الكمال الاول والثاني وجعل قوله بصفاته المختصة به الكمالات
الاول ... وصدور ... المختصة به الكمالات الثانية وفيه مخالفة لظاهر

من وجهين احدهما ابطال القسم الاول من الكمالات الثانية اعني التي لا يكون
آثارا صادرة عنه بل صفات قائمة به لان تحصيل الشيء قوله وبحسب زيادة
ذلك ونقصانه الى العالم فقط لان القسم الاول على ما مضى ذكره لا يقبل
الزيادة والنقصان كما تقرر في موضعه وفيه بيان لان المراد من الكمال
هو الكمال الثاني وما ذكره بعده تفصيل له لا تقسيم والتوسع على في كل مرتبة
الاول اطلاق الصفة والثاني قوله وبحسب زيادة ذلك ونقصانه وزعم بعضهم ان قوله
صفات تخصيص لان الكمال المنوع والقسم الاول من الكمالات الثانية فلا يرد انهم
والمتكلمون يسمون الذاتيات بالصفات النفسية فلا منع على اصطلاحهم من حمل
الصفة على الكمالات الاول وعلى الكمال المخصوص بالنسبة الى الانسان بالنوع
النطقي مبنيا على لزوم مرتبة الكمال بالامور المختصة مطلقا سواء كان اولا وثانيا
وانت تعلم ان المتكلمين وان كانوا يسمون الذاتيات بالصفات النفسية
الا انهم لا يطلقون الصفات عليها مطلقا بل يقيدون بالنفسية فحكمه حكم لفظ اذا قيد يعتد
يطلق على شيء واذا اجري على اطلاقه لا يطلق على ذلك الشيء فان لفظ الرب
اذا قيد بالاضافة يطلق على غير الله تعالى كرب الدار ورب المال واذا جرد عن الاضافة
لا يطلق على غيره تعالى على انه لا يتمشى في الصورة النوعية التي هي اجزاء خارجية
فانها كمالات اول ولا يطلقون عليها الصفات النفسية بل هذا الاطلاق انما هو
في المحمولات وذكر النوع النطقي ليس بمثل المذكور بالنسبة الى الانسان بل قوله

الكمال

والانسان مشارك له قوله بما اعطي من النوع النطقي انما ذكر ليكون وسيلة
الى ذكر الكمالات الثانية المتنوعة عليها التي هي المقصود بالذكر ههنا وفي قوله
فاذن كماله بتعقل المعقولات الخ دلالة ظاهرة على ان المراد بالتمثيل وما تقدم
تمهيد لذكره والعقل اي الاستعداد لادراك المعقولات وان كان من الكمالات
الثانية المتنوعة على الكمال الاول التي تفضل بعض افراد النوع بعضا بحسب
تفاوتها زيادة او نقصانا الا انه لم يعتبر في التمثيل لان التفاوت فيه زيادة او نقصانا
امر خفي ولا يعد في العرف من قبيل الكمال قوله اي المكان فالتحيز بالمكان
لان الحصول في الحيز عند المتكلمين عبارة عن قبول الاشارة الحسية لذاته وهو مشترك
بين الجواهر النوع فلا يكون كمالا للجسم من حيث هو جسم نعم التحيز بالمكان المخصوص بالجسم
ويكون كمالا له من حيث هو جسم قوله والفضاء الخالي عن المتحيزات اعتبر الخلو عن المتحيز
لامتناع تداخل الجسمين وليس المراد خلوه عن جميع المتحيزات حتى عن الجسم المتمكن
ايضا لتحقق الخلاء وقيل بان المراد خلوه في نفسه اي ليس ماخوذا معه كما يقال الهيولى
خالية في نفسها عن جميع الصور قوله اصحاب الحرف والصناعات الحرف جمع حرفة
وهي ما يحترف به الرجل اي يكتسب ويعرفه الممارسة ايضا وهي الصناعة
ايضا ولا فرق بينهما بحسب اللغة وفسر صاحب الصحاح كلا منهما بالاخر والصناعة
في عرف الخاصة هو العلم المتعلق بكيفية العمل ويتعلق قسمان الاول ما يمكن حصوله
بمجرد النظر والاستدلال كالطب والثاني ما لا يمكن حصوله الا بمزاولة العمل

الجسم

كالخياطة وهذا القسم يختص باسم الصناعة في عرف العامة والظاهر لكن
المراد ههنا هو المتعارف للعامة وله فرق بينها وبين الحرفة الا باعتبار
الاكتساب في مفهوم الحرفة قوله وعلمه اي علم الكلام حصل القسم راجعا
الى علم الكلام لان المقصود الترغيب فيه والتقليد وان كان كافيا في بناء
الاحكام الشرعية الفرعية عند بعض لكن لما كان المقصود مدحه والترغيب
فيه بنى كلامه على مذهب القائلين بوجوب المعرفة والنظر قوله اورواد
بفتح والمد فتح بالراء او الرواء لانه اقرب الى دفع الحراج العطش من الماء — الراجح
من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب او له بالظرف فيكون الضمير المستكن فيه متعلق — قوله صح
الظرف راجعا الى الموصول فلا يلزم خلو الصلة عن العايد قوله لا عوج العوج
بالتحريك مصدر قولك عوج الشيء بالكسر فهو اعوج بكسر العين قال ابن السكيت — والاسم العوج صح
كل ما كان منتصبا كالحائط والعود يقال فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر
ما كان في ارض او دين او معاش لاجل من يتعلق اليها ما فسر بذلك ليسعى اسم — بتالع ونيه عوج قوله صح
المفصل على حقيقته فيكون من نفي المفصلة وقد يجعل اسم المفعول في
امثال هذه التراكيب بمعنى مباعدا ومتجاوزا ويكون من متعلقه به المعنى
متباعد ومتجاوز من تباهي قوله واجمع للفضائل النفسانية التي
اصولها ملكة الحكمة والعفة والشجاعة النفسانية لكن من حيث تعلقها بالبدن
وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلثة احدها القوة التي يعقل بها ما يحتاج اليه

في تدبيره وتسمى قوة عاقلة ملكية وثانيها القوة التي بها يحدث ما ينفع البدن
ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه
وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط
فالفضيلة هي الوسط والرذيلة من الاطراف فالعفة هيئة للقوة الشهوية
متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة
هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط هذه القوة وبين
الجبن الذي هو تفريط فيها والحكمة هيئة للقوة العاقلة العملية متوسطة بين
الجربزة التي هي افراط هذه القوة والبلاهة التي هي تفريطها فهذه الاوساط
الثلثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة قوله او ما يخص
هذا القسم يكون مفهومه وجوديا كان اولى بالتقديم من القسم الذي قد
يكون مفهومه عدميا لكن هذا القسم الوجودي ينقسم الى اقسام فلو قدم فاما
ان يقسم الى اقسام او لا فان لم يذكر اقسامه فيلزم تباعد القسمين وذلك يوجب
انتشار النظم واما ان يذكر قسمه عقيبه ثم يتبادر الى التقسيم العقلي ثانيا وذلك
يوجب تكرارا في ذكره وراعى الاصل في قوله واما بالواجب لكن فاما باعتبار
الرسل او لا باعتبار الخلق عن المانع قوله في المقدمات ليس المراد بالمقدمة
ما هو المصطلح اعني ما يتوقف عليه الشروع بل المعنى اللغوي وهو ما يتوقف عليه العلم
ذاتا او شرعا او عادة قوله فما يجب تقديمه في كل علم ليس المراد انه يجب تقديم كل
علم

العلمية

الكلام في كل علم بل المراد انه يجب تقديم نوع الشروع فيه وهذا ظاهر
لا خفاء به وكذا في غيره قوله ولم يعبر بوجوب وانما عبر عن اعتبار الاول
والاخلق بالوجوب تنبيها على انه في اعلى مرتبة الاستحسان حتى كانه يستحق
ان يعبر عنه بالوجوب اما المقدمة فظاهر مما ذكره واما المراصد الباقية
فلانها اجزاء من الكلام يتوقف عليها سائر اجزائه فاندفع ما يقال من ان وجوب
تقديم هذه المباحث بمعنى اعتبار الاول والاخلق لا ينحصر في الكلام بل هو
حاصل في اصول الفقه ايضا كما صدروا كتبه بذلك وتحقيقه فلا يصح قوله
واما المراصد الباقية فمما يجب تقديمه في هذا العلم ووجه الاندفاع ان هذه
المباحث اجنبية عن علم اصول الفقه وليست من مبادئه ايضا بل تتبع ما يعرض
لمبادئه بخلاف الكلام فانها جزء منه ومباحثها راجعة الى احوال موضوعه
وبهذا يستغني ان التقديم في علم الاصول كالمستحسن التقديم في علم الكلام فلا يساوي
وجوب التقديم المنبئ عن الكمال وقد يقال المراد انه لا يجب تقديمه في كل علم
بوجه المقابلة وفيه بعد من جهة اللفظ قوله انه لا بد منه عقلا نقل
عنه ره ان الذي يجب عقلا هو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة الباعثة
على طلبه قبل ذلك فالموقوف الشروع بالبصيرة لا مطلق الشروع كما توهم فيمن قوله
ليكون على بصيرة وعرف من سياق كلامه في الاشياء الستة ان المراد البصيرة
التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة ولا شك ان الشروع

بتلك هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب
تقديمها ايضا عقليا ثم تصور العلم بوجه ما من غير ان يكون مميزا عن جميع ما عداه
غير كاف كما سيصرح به والجواب بعد تسليم توقف الشروع بالبصيرة التامة على
ما ذكر انه لا يلزم من وجوب تقديم الاشياء الستة عقلا فان الشروع بالبصيرة
غير واجب عقلا فكيف يجب عقلا ما يتوقف هو عليه واما قوله ثم تصور العلم
بوجه ما غير كاف غير وارد لان المراد منه ان تصوره بحده او برسمه غير
واجب بل الواجب تصوره بوجه ما وهذا يشمل جميع ما ذكر ولا يجب ان يكون
هذا الوجه حدا او رسما وذلك معلوم من كلامه في مواضع غير معدودة فلا اشكال
قوله سواء كان حد المفهوم اسمه او رسماله نقل عنه ره انه قال لا يخفى
عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فاقتصر في تعريف
ذلك المفهوم نعم كان حداله بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسماله بحسب اسمه
وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم مميز له عن غيره واما حد الحقيقي فانما هو بتصور
ما فيه من تصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع واول
العلم بمعنى التصديقات بالمسائل وان كان كليا لان العلم منها يزيد عن ما قام بعمرو
الا ان العلم بمعنى المسائل شخصي لا تعدد فيه وكل واحد من المسائل جزء منه
لا جزئي له وقد اعترف به الشارح الفاضل ره حيث قال في حواشي شرح المختصر
علم اصول الفقه كلي يتناول افراد متعددة اذ العلم من زيد غير ما قام بعمرو وشخصا

وان اتحد معلومهما فظاهر ان المراد من الاتحاد ههنا هو الاتحاد الشخصي لانه
في مقابلة التعدد الشخصي واذا كان العلم بمعنى الملكة واحدا شخصيا فكيف
يصح كونه فان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا لا يقال العلم بمعنى الملكة
ايضا كلي لتعددها بتعدد المحال فان الواحد الشخصي لا يتصور حصوله في وقت
واحد في محال متعددة لانا نقول وجود الملكة في الاذهان وجود ظلي لها لا وجود
اصيل لانها مشتملة على نسب يمتنع وجودها عينا فيجوز حصولها بهذا الوجه في
محال متعددة وهو اذهان العالمين بها وان كان واحدا شخصيا فاعتبر زيدا فانه
اذا انفرد من جماعة حصل في اذهانهم في وقت واحد وان كان يمتنع
حصوله بحسب الوجود العيني في مواضع متعددة واما التصديقات بالملكة فان
وجدت في الذهن وجودا اصيلا لانها من الكيفيات النفسانية فتتعدد بتعدد
المحال بالضرورة لكن الموجود العيني اذا كان واحدا شخصيا لا يتصور حصوله في
وقت واحد في محال متعددة ويمكن ان يقال التعريفات الاسمية تعريفات لمفهومات كلية
منطبقة عليها وجعلها تعريفات للملكة بناء على انطباقها عليها وعدم وجود فرد اخر
منها لا انها تعريفات لها قصدا فلا اشكال في التعريفات الاسمية واما قوله واما اصطلاح
الحكمي فانما هو تصور مسائله ان اراد به كما هو الظاهر المتبادر من العبارة انه
الحكمي بتصور خصوصيات المسائل بانفسها فالاشكال باق وان اراد ان ينتزع منها
مفهومات كلية كما ينتزع الحيوان الناطق من زيد وعمرو فهو خلاف ظاهر العبارة

عينا

قوله

بخلاف ما اذا انفرد بنوع فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة
في التعريف اما ان يكون اعم او اخص او مساويا او مباينا لا يصح وجهالة
فان كان اعم فهو لا يكفي في الطلب لما هو المشهور من ان المطلوب لا بد ان يتصور
على وجه يمتاز عما عداه ليمكن توجه الطلب نحوه وان فرض انه يكفيه فلا يفيد
البصيرة في الطلب لانه لا يتميز المطلوب عما عداه وان كان اخص فهو لا يفيد البصيرة
ايضا لعدم شموله لجميع مسائله فلا يكون مضبوطا له بجهة الوحدة الضابطة وح
لا يأمن ان يفوته ما يعنيه وان كان مساويا فان لم يكن له لازما بينا فلا يفيد البصيرة
ايضا اذ قد لا يعلم ثبوته لمسائله فلا يتميز ما هو المطلوب عن غيره وان كان لازما بينا
فهو من قبيل التعريف وليس مما نحن فيه ولما كان الاعم بغير كاف في الطلب فان
وان فرض انه يكفيه في الطلب قوله علم بامور اي علم متعلق بامور فيه تنبيه
على ان العلم ههنا بمعنى الادراك لا بمعنى الملكة كما ظن فان العلم وان كان
يطلق على الملكة الا انه خلاف الظاهر ولا يتبادر من اللفظ فلا يصح ارادته
بلا قرينة لا سيما في التعريف وانما حمل العلم على الملكة في قولهم في تعريف الفقه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية لان التصديق بجميع الاحكام
الشرعية الفرعية غير متصور لتعلقها بالحوادث الفعلية التي لا تكاد تتناهى فلو حمل
العلم على الاحكام يلزم ان لا يكون احد فقيها والتصديق ببعض الاحكام غير كاف
والا لزم كون المقلد فقيها فامتنع لذلك حمل العلم على المعنى المتبادر منه

غير صحيح

وحمل علم الملائكة يقتضي التعريف واما علم الكلام فمسائله مضبوطة محدودة
يمكن الاحاطة بها فلا ضرورة في تعريفه ان يحمل لفظ العلم على خلاف ما يتبادر منه
قوله يقتضي ان حمل الاقتدار على ما يحصل بتكلف وتعمل بواسطة
ان صيغ الافتعال تدل على المزاولة والاعتمال كما ذكر في قوله تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت يخرج بهذا القيد عن التعريف علم الله تعالى وهو ظ وكذا علم الملائكة
والرسول لان علم الرسول بطريق الوحي من غير تعمل وعلم الملائكة اما بالمطالعة
في اللوح او بالسماع من ملك آخر من غير احتياج الى الاكتساب الفكري فان لم يحمل على
ذلك بل على مجرد القدرة التامة كما ذكر الشيخ الفاضل يرد انتقاض التعريف
بما ذكر من العلوم ويمكن ان يقال دلالتها على القدرة التامة بواسطة دلالتها
على المزاولة والاعتمال فلذلك اقتصر الشارح عليها فلا اعتبار في كلام الفاضل
التفتازاني حيث عرفه بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من
ادلتها اليقينية وهذا اولى للظهور وخروج العلوم المذكورة بلا تكلف
قوله اراد بالعلم معناه الاسم او التصديق مطلقا العلم في معنى
الادراك واستعماله فيهما انه مجاز الا انه بسبب اشتهاره في هذا المعنى صار ملحقا بالحقيقة
فيجوز ارادته في التعريف واما حمله على التصديق مطلقا فيقربه انه متعلق بالقضايا
ومن ثم زعم ان الاولى ان يحمل على ما اختاره فيما سيأتي من انه صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض في نفس الامر لكن عم منه انه لا يحتمل النقيض في نفس الامر او عند من

قامت هي به كما في الحج والشبه بان المراد بها يجب ان يعلم من تصدى للاثبات
فقد سها لان حمل ذلك التعريف على ما ذكر من المعنى لم يقل به احد مع انه
خلاف المتبادر وخلاف مراد من عرفه بذلك قوله يشعر بصيغة الاقتدار
على القدرة التامة لان صيغة الافتعال تدل على المزاولة والاعتمال كما في
في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت قوله وباطلاق المعية على المصاحبة
الدائمة بناء على ما اشتهر من ان المطلق ينصرف الى الكامل من افراده وكمال
المعية في الدوام واللزوم وزعم بعضهم ان حمل الاقتدار على القدرة التامة
والمعية على المصاحبة الدائمة ظاهر من العبارة في التعريف بغير قرينة وادعى ان الاولى
ان يحمل الاقتدار على ما هو المتعارف من جعل تلك الامور كبرى لصغرى سهلة
الحصول حتى يخرج الفروع الجزئية الدينية من القوة الى الفعل وذلك امر لا يوجد الا في
قواعد هذا الفن فينطبق عليه ولا يتفق هذا الاقتدار باثبات عقد من الجزئيات
بالفعل لانها غير متناهية وانت قد علمت ان حمل الاقتدار على القدرة التامة
غير خارج عن قانون اللغة وعلمت ايضا وجه حمل المعية على المصاحبة الدائمة
واما حمل الاقتدار على ما ذكر من جعل قواعد الفن كبرى لصغرى سهلة الحصول
حتى يخرج الفروع الدينية من القوة الى الفعل فلا ينافي كثيرا من مسائل الفن
كمباحث النظر والدليل اذ لا يخرج الفروع الدينية من القوة الى الفعل بجعلها
كبرى لصغرى سهلة الحصول [illegible] وكاكثر مباحث الالهيات والنبوات كقولنا

الله عالم قادر لا عن ذلك وتأويل بعض العقائد بما يصلح ان يجعل كبرى لصغرى
سهلة الحصول حتى يخرج الدليل من القوة الى الفعل تكلف بارد وتعسف ظ
لا يرتضيه عقل سليم وطبع مستقيم قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد
منها صور الدلائل فقط فان اثبات العقائد انما يكون بحجج ودلائل لها صور ومواد
والمنطق انما يعرف الصور دون خصوصيات المواد وان كان يعرف المواد
على الاطلاق باعتبار مناسبتها للمطالب والقدرة التامة ستوقف عليهما
معا فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنسبة الى خصوصيات المواد لا بالنظر الى المواد
مطلقا والحاصل انه اعتبر ترتب القدرة الدائمة عليه ترتبا عاديا على وجه
يكون له مدخل في ذلك الترتب له نوع اختصاص باثبات العقائد فخرج عن التعريف
العلوم التي لا تعلق لها بتلك القدرة سواء اخذت وحدها او مقارنة للكلام واما
اذا اخذت وحدها فباعتبار ترتب القدرة واما اذا اخذت مقارنة للكلام فباعتبار
دوام القدرة والمجموع المركب منها ومن الكلام يخرج باعتبار المدخلية واما العلوم
التي لها مدخل في الاقتدار في الجملة كالمنطق والجدل اذا اخذت وحدها تخرج باعتبار
القدرة التامة وايضا باعتبار الاختصاص واذا اخذت مقارنة للكلام تخرج
باعتبار دوام القدرة التامة والمجموع المركب منها ومن الكلام يخرج باعتبار الاختصاص
هكذا قيل وفيه نظر لانه اذا اريد باعتبار الاختصاص اختصاص كل مسئلة
منه باثبات العقائد يلزم ان لا ينطبق التعريف على علم الكلام لان بعض مسائله

لا اختصاص له باثبات العقائد كمباحث النظر والدليل فقد جعلت جزءا من الكلام
وان اريد اختصاص المجموع من حيث هو مجموع فالمجموع المركب من الكلام والجدل مثلا
المثابة فلا يخرج عن التعريف بقيد الاختصاص كما ظن وقد يقال خروج المجموع
المركب من الكلام والجدل وامثاله باعتبار المدخلية ولعل وجهه ان الكلام كاف
في الاقتدار على الاثبات والعلم الذي اعتبر تركيبه معه زائد لا دخل له في الاقتدار
والا لزم الزيادة في العلة التامة وللفاضل التفتازاني تحقيقه جعل
المجموع المركب من الكلام وغيره خارجا باعتبار وصف العلم قال رحمه الله واما
مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل
علوم جمة لكن في دلالة التعريف على الوصف الاصطلاحي نوع خفاء ولك
ان تقول بعض العقائد انما يثبت بالادلة السمعية كالسمع والبصر والكلام
ومباحث اللغة والاستدلال بها يتوقف على معرفة دلالة مفرداتها وهيئاتها
التركيبية فالقدرة التامة على اثبات العقائد انما تحصل بالمجموع دون الكلام
فقط فلا ينطبق التعريف على علم الكلام قوله وان العقائد يجب ان تؤخذ
من الشرع فانه لو قال تقييدا بعد على تحصيل العقائد بايراد الحجج لربما فهم تحصيلها
بايراد الحجج كاف ولما غيره الى الاثبات على الغير يشعر بان ايراد الحجج ودفع الشبه
لا يكفي في كونها معتدا بها والمراد منها الاخذ من الشرع ان يكون قبولها والتدين
بها بسبب ورود الشرع بها وليس المراد مجرد الموافقة للشرع فان العقائد الموافقة

للشرع اذا لم يكن التدين بها بورود الشرع بها لم يكن معتدا بها ولا ينجي في
الآخرة قوله ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل قيل هذا رد على
الفاضل التفتازاني حيث جوز حمل الاثبات على التحصيل والاكتساب ولكن هذا الرد
مردود فانه حمل العلم في التعريف على الملكة المتعلقة بجميع العقايد الدينية
بمعنى ان يكون عنده ما يكفيه من المآخذ والشرائط في استحضار العقايد وهي التي
عبر عنها المصنف في شرح المختصر بالتهيؤ القريب وحمل تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية عليها وعلى هذا فلا محذور في حمل الاثبات
على التحصيل فان اللازم منه ان يكون التصديق بالعقايد خارجا عن علم الكلام
بمعنى الملكة ونحن نلتزمه وهو ليس بمحذور وانما المحذور خروجه عن علم الكلام بمعنى
التصديق بالمسائل وهو ليس بلازم وانت قد عرفت ان الشارح الفاضل رحمه الله لم يجوز
حمل العلم في تعريف الكلام على الملكة بالمعنى المذكور لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة
داعية الى ارتكابه بخلاف تعريف الفقه فان هناك ضرورة داعية اليه كما حققه
فيما سبق ولما تقرر ان العلم هناك محمول على الادراك دون الملكة لم يجز حمل الاثبات
على التحصيل والا لزم ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام نحن نلتزمه وهو
بين الاستحالة وما قيل المراد بالعقايد في قوله اثبات العقايد العقايد الجزئية
والمعنى ان الكلام اصول وقواعد يقتدر بها على اثبات العقايد الجزئية بجعلها
كبرى لصغرى سهلة الحصول فلا يلزم كون الشيء مقدمة لنفسه فقد عرفت حاله

فيما سبق فتذكر قوله فان الاحكام المأخوذة من الشرع انما يكون قبولها والتدين
بها بسبب ورود الشرع بها سواء كان اثباتها بالدليل السمعي او لا الا ما يكون اثباته
بدليل سمعي فان من الاحكام ما لا يصح اثباته بالدليل السمعي لتوقف الشرع
عليه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته قوله المنسوبة الى دين محمد عليه السلام
قيل تخصيص العقايد بدين محمد عم مما لا فايدة فيه اذ لا اختلاف في العقايد والجواب
ان هذا التخصيص للتنبيه على ان علم الكلام هو العلم الذي يقتدر معه على اثبات
العقايد المنسوبة الى دين محمد عم من حيث هي منسوبة اليه حتى ان علم علماء
الامم السابقة الذين اقتدروا معه على اثبات تلك العقايد لا يسمى علم الكلام
وقد يعارض هذا التخصيص لظهور انه في العقايد اللام للاستغراق ويستدل بان
مشتملا على جميع عقايد دين محمد عم فان من جملتها اثبات نبوته ولوازمها و
ومباحث الامامة وفيه نظر لان نبوته عم يشتمل عليها بعض الاديان
السابقة ومباحث الامامة ليست من العقايد واصول الديانات بل هي من الفروع
المتعلقة بافعال المكلفين لكن قد جرت عادة المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم وقد
صرح الفاضل الشارح رحمه الله بذلك في بحث الامامة قوله اما مطلقا او من جهة
واحدة قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد لعلم
الحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون
اشياء متشاركة اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشتركة في المقدار لعلم

الهندسة واما عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المشاركة في كونها موصلة
الى الاحكام الشرعية لعلم اصول الفقه واعلم انه لا يكفي في وحدة العلم عند تعدد
الموضوع مجرد الاشتراك في ذاتي او عرضي بل لا بد مع الاشتراك ان يكون تلك الموضوعات
متناسبة تناسبا معتدا به على ما اشير اليه في الشرح ومعنى ذلك ان يكون البحث عن احوال
تلك الموضوعات من جهة اشتراكها في ذلك الامر وبهذا ظهر انه ان يقع البحث عن كل منها باعتبار كونها
في ذلك الامر ان موضوع الحساب هو العدد وموضوع الهندسة المقدار وهما مشتركان في
الكم الذي هو جنس لهما مع انهما لا يعدان علما واحدا بل علمين لان كلا منهما يبحث عما يعرض
لموضوعه من حيث هو ولا يبحث من جهة انه كم ولذلك لا يبحث ان عن احوال الزمان
الذي هو من انواع الكم واصول الفقه علم واحد موضوعه الكتاب والسنة والاجماع
والقياس المشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية ويبحث فيه عن احوالها من حيث
كونها موصلة الى الاحكام الشرعية ولذلك يقع البحث فيه عن جميع الامور المشتركة في
الدلالة على الحكم الشرعي قوله وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقايد ان اريد بالعقايد القضايا ويلايمه قوله لان مسايل هذا العلم اما عقايد
دينية واما قضايا تتوقف عليها تلك العقايد فالظاهر ان يجعل الاثبات
بمعنى الحمل ويكون الاضافة بمعنى في فيحتاج حينئذ الى تاويل في قوله فان حكم على
المعلوم بما هو من العقايد اي محمولات ما هو من العقايد وان اريد بها الاعراض
الذاتية ويلايمه قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فالاضافة بمعنى

اللام والاثبات محمول على المعنى المذكور ولا يتجه لا يلايمه قوله واما قضايا
اذ لا وجه لجعل بعض مسايل العلم اعراضا ذاتية وبعضها قضايا فالاولى
الحمل على الوجه الاول وعن بعضهم ان الاولى ان يحمل العقايد على نسبة الحكمية
والاثبات على التصديق والحكم وفيه انه لا يلايم قوله واما قضايا وقوله
فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد لان النسبة الحكمية لا تحمل على الموضوع قوله
كاثبات القدم والوحدة لان محصل هذا التمثيل على ما ظهر لان اثبات القدم للصانع
معناه حمله عليه وهو عين المسايل قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز
الخلاء الموقوف عليهما حدوث عالم الاجسام اما على الاول فلان الفلاسفة انما نفوا
قدم عالم الاجسام بثبوت الهيولى وهو يتوقف على انتفاء الجزء الذي لا يتجزى فاذا ثبت
تركب الجسم من الجواهر الفردة لم يثبت الهيولى ولا يثبت ما يتوقف عليه الا ان ابطال
دليل الهيولى لا يتوقف على تركب الجسم من الجواهر الافراد لجواز ان لا يثبت
الجوهر الفرد ويوجد جسم متصل لكن لا يرد عليه الانفصال ولا يثبت الهيولى
ح على ما تقرر في موضعه والقول بتوقفه على تركب الجسم من الجواهر الافراد بناء
على الظاهر المشهور من المتكلمين واما على الثاني فلانه اذا لم يجز الخلاء لم يتصور
حدوث عالم الاجسام لاستلزامه الخلاء قبل الحدوث قوله وكاستناد الحوادث وعدم
تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة له بها
لما تمايزت وتعددت وعلم انها ليست غيره لعدم تمايز المعدومات فكانت موجودة

لانتفاء الواسطة قوله وقد يقال المعلوم من حيث الحيثية يتناول المحمولات
مسالة ان اريد بالعقايد الاعراض الذاتية التي هي المحمولات وجعل الاضافة
بمعنى اللام لم يتوجه الاعتراض بالمحمولات لعدم اندراجها في قوله المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات الاعراض التي هي المحمولات ان يكون المتعلق غير المحمول وان اريد
بالعقايد القضايا وجعلت الاضافة بمعنى في فالاعتراض وارد اذ يصدق
على المحمولات انها معلوم يتعلق به الحمل في القضايا لعدم الحمل في القضية كما يتعلق
بالموضوع يتعلق بالمحمول بخلاف ما اذا قيل معلوم يتعلق به حمل المحمولات فليتدبر
وقد يقال المراد من الاثبات الاثبات على الغير والالزام والمعنى ان موضوع
الكلام معلوم يتعلق به الزام العقايد واثباته على الغير فالاضافة بمعنى
اللام سواء جعلت العقايد بمعنى المحمولات او القضايا فالسؤال وارد على الاصطلاح
ويمكن ان يدفع الاعتراض بالمحمولات بان الموضوع مقيد بحيث يتعلق اثبات العقايد
بخلاف المحمولات فانها وان كانت متعلقة باثبات العقايد الا انها غير مقيدة
بتلك الحيثية ثم ان ما ذكر من الدليل على كون موضوع الكلام هو المعلوم من
الحيثية المذكورة وهو قوله وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقايد الخ لا يدل على
ان موضوعه المعلوم وانه يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا
وبذلك لا يتم المطلوب بل لا بد من بيان ان حيثية التعلق باثبات العقايد معتبرة في
موضوعيته وقيديته وليس فيما ذكره دلالة عليه قوله لانا نقول وحقق

ايضا ان الوصف الذاتي يجوز ان يكون اخص هذا اختيار للشق الاول من الترديد
ويكون المراد بكون مفهوم المعلوم موضوعا انه يبحث فيه من احوال هذا المفهوم بل انه
يبحث فيه عن احواله التي يتصف به على الاطلاق من غير اعتبار الخصوصية وكأنه
ينظر صاحب المقاصد حيث اختار في الجواب ان المراد معروض لكن مطلقا ومجملا و
وعموم بعض الاعراض المبحوث عنها انما هو عن الخصوصيات التي هي موضوعات
في المسائل ولزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل الى موضوع العلم
سواء كان على الاطلاق او على سبيل التقابل واعلم ان خصوص الاعراض المبحوث
عنها في العلم عن موضوعه انما يكون اما بان لا يحتاج الموضوع في الاتصاف بها
الى ان يصير نوعا معينا متهيئا لقبولها بل كل نوع منه يصح ان يتصف بها غايته
انه لم يتصف ببعضها كالحركة والسكون للجسم الطبيعي لا يحتاج في الاتصاف بهما الى
ان يصير نوعا معينا مستعدا لقبولها بل جميع انواعه صالحة للاتصاف بهما
على سبيل البدل او بان يكون مع ما يقابله شاملا للموضوع ويتعلق بكل من المتقابلين
غرض علمي بان يبحث في ذلك العلم عن كل منهما والاعراض المبحوث عنها في علم الكلام
اكثرها مما يحتاج الموضوع في الاتصاف بها الى ان يصير قسما مخصوصا منه
كاكثر مباحث الجواهر والاعراض والالهيات وليس ايضا من قبيل ما يكون مع ما يقابله
شاملا للموضوع الذي هو المعلوم ويتعلق بكل منهما غرض علمي كالقدم والحدوث
مثلا فانه يبحث عنهما في علم الكلام فان اعتبر اتصافا بالاثر فلا يشملان المعلوم لخروج

المعدوم عنهما وان اعتبر التقابل بين الحدوث واللاحدوث والقدم واللاقدم
فليس على بكل من المتقابلين غرض علمي فلا وجه لتخصيص العرض الذاتي بموضوع
سوى هذين فلا يصح الجواب ويحتمل ان يريد ان الموضوع بالحقيقة هو خصوصيات
الاقسام المشتركة في مفهوم المعلوم وهو جهة اتحادها وجعله موضوعا انما هو باعتبار
انه جهة اتحاد موضوعاته ومثل هذا شايع في كلام القوم وح اي وان الاعراض
المبحوث عنها انما يجب بعضها لموضوعات بلا جهة اتحادها فلا محذور في كون الاعراض
المبحوث عنها اخص من مفهوم المعلوم وفيه ايضا نظر اذ يلزم منه ان لا يكون اثبات
الواجب من مسائل علم الكلام لان الواجب يكون موضوعا في قسميه والموضوع يجب
ان يكون مسلما في العلم بينا في نفسه او مبينا في علم اخر ووجود الواجب بينا بنفسه
ولا مبينا في علم اخر بل سائر العلوم مستعانة فيها بالكلام وسيصرح الشارح بهذا
المعنى عن قريب قوله نعم ينتج ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض العوارض
للمعلوم يعني ان المعتبر في المحمولات واللواحق التي للموضوعات هو العروض الذاتي
والموضوع اذا كان مقيدا بجهة يلزم عروض المحمولات له من تلك الحيثية فاذا كان
عارضة له لكن لا من تلك الحيثية لم يكن اعراضا ذاتية للموضوع الخاص المقيد ولكن
هذا اذا كان المراد تقييد الموضوع وقد يقال المراد منه الاشارة الى اجمال تفاصيل
المحمولات وحاصله انه لا يمكن ان يكون للمحمولات مدخل في ذلك ويرجع الى تقييد الاعراض
الذاتية اعني المحمولات عند المحقق ورد بانه ان لم يجعل الحيثية قيدا للموضوع

لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو غلط وان جعلت قيدا لجهة
ان الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات للموضوع فلا يكون البحث في العلم
اعراض الموضوع الذي هو المقيد من حيث هو مقيد بل عن اعراض مطلق وقد
يندفع ايضا ما ذكره الفاضل التفتازاني من ان الموضوع لما كان يصان عن المبحوث في
العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون
باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي بملاحظة جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على
معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة الحيثية البتة فانه
ويمكن ان يقال انما يحتاج الى اعتبار الحيثية قيدا للموضوع اذا كان ذلك الموضوع
موضوعا لعلم آخر ايضا كالموجود اذا جعل موضوعا لعلم الكلام فانه يجب فيه اعتبار
الحيثية قيدا للموضوع تميزا له عن الالهي اذا بحث عن احوال الموجود بما هو موجود واما
المعلوم فلم يجعل موضوعا لعلم آخر فلا حاجة فيه الى اعتبار الحيثية للتميز فيحمل على
الاشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات وللبحث فيه مجال وما يقال من ان ملاحظة
الحيثية انما كان لها دخل في ثبوت القدم لعلم من المعلوم وهو الواجب كان
لها مدخل في ثبوتها للمعلوم فليس بشيء اذ على تقدير تسليم الشرطية لا نسلم
ثبوت المقدم فان المعلوم ان اثبات القدم للواجب لاثبات عينه لا الحدوث
القدم للواجب لمقيد بالحيثية المذكورة قوله لا من حيث هي مستندة اليه تعالى
اعتبار الاستناد في جميع مباحثه وارجاعها الى احوال ذاته مع هذا الاعتبار

بنا على ان المقصود من علم الكلام هو معرفة الله تعالى بصفات كماله ونعوت
جلاله بقدر ما يمكن للبشر يعرف ظاهر قوله وان كان على قلة في العلم
الادنى فالاولى ان يرسمه كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهي اي باحث
من احوال الموجود بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء الذي له تجربة ومن
العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث التغير قوله وذلك نظر
المبين في العلم كأنه زعم هذا القائل ان الموضوع في العلم لا يكون الا موصوفا
لغير المقصود تحصيل اللغو ولا كمال له في معرفة احوال المعدومات وان الاعراض
لا يكون الا صفات خارجية او ان ثبوتها للموضوع ثبوت خارجي فلذلك حكم
بان اثبات الاعراض الذاتية يتوقف على وجوده وان سلم الاول فلا نسلم الثاني
لقول القائل قد يكون محمولاتها امورا اعتبارية لموضوعاتها بحسب الامر لا بحسب
الخارج فلا يتوقف على ثبوت الموضوع في الخارج قوله واعترض عليه بحمد
وجهين احدهما منع ان الوجود له هيئة بثبوت خارجي وان كان ذلك
فانما يكون في سائر الاعراض الذاتية فلا يتوقف اثبات الوجود عليه وثانيهما
ان الوجود وان كان وصفا خارجيا ثابتا له لكنه الا انه لا يتوقف الا على [illegible]
صفة وجودية غير الوجود فان البداهة تشهد بان كل صفة وجودية [illegible] غير
الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه ان الوجود خالف حقيقة
فيه على [illegible] لما ذكرتم من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه والقصد هو الاول

وثبوتها هو

صفة خارجية وان ثبوته [illegible]

صفة

رجوع على الاستدلال الاول المطرق اخر وسوا ايضا مردود لجواز تقييد الوجود المطلق صح

كما سيأتي تحقيقه في مباحث الوجود قوله واجب بان الوجود المطلق ما يجعم
ويحمل بها ويا للموضوع وان الوصف الذاتي ما يحقق به الموجود لانه المحمول دون الوجود
وكون الوجود الخاص جزئيا حقيقيا لا ينافي كلية مفهوم الموجود المأخوذ منه واستاع
ان يكون الامور المتعددة موجودة بوجود واحد لا ينافي كليته لجواز هذا امر خارج عن
مفهوم الموجود قوله انما يكون في العلم الاعلى فان موضوع العلم الاعلى الجسم و[illegible]
قد يكون مبدأ في نفسه وقد لا يكون وينتهي الى ما هو بين الثبوت ولا يستلزم وجود الجسم
فلا [illegible] وجه الانقض بان يثبت انقسام الجسم اليه ولا يعترض وانه يوجد له هذا
القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للجسم مثلا يثبت في الالهي بعض الموجود
جسم فيثبت وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كري فيثبت وجود الكري وعلى
هذا القياس قوله بان اثباته له هو المقصد الاعلى في علم هذا لا يقال هذا في ان
ما هو متحقق للوجود المطلق مشترك فلا يكون عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ولا الوجود الخاص
جزئيا حقيقيا لا يحمل على شيء اصلا لانا نقول لا نخالف فان ما ذكرنا بعينه ما هو على
تقدير ان يكون للموضوع ذات في يكون الوجود المطلق مشتركا بينه وبين غيره فلا
عرضا ذاتيا واما اذا كان الموضوع مساويا للوجود المطلق يكون الوجود عرضا ذاتيا
له بل واليا [illegible] وكونه اعم من الواجب الذي هو موضوع المسائل في ذلك العلم
لا ينافي كونه عرضا ذاتيا لموضوع العلم فان المعتبر انما هو انه لموضوع العلم لا لموضوع
المسائل ولو سلم ان الوجود المطلق واخص على ما هو معنى الهلية البسيطة لكونه

مسئلة في شيء من العلوم ولا ضرر ايضا لانا نثبت وجود الاعقل في العلم الذي
موضوعه لا يبحث فيه عن اثبات الله وما لا عنه فرجع الى الحكمة المركبة لذلك الاسم
كما عرفته فيما سبق قوله وليست تبنى عليها قال رحمه الله فكما تعلم ان شيئا ما
موجود كذلك يعلم ان شيئا ما معلوم قوله الموجود بما هو موجود اي من حيث هو موجود
غير مقيد بشيء حمل كلامه بما هو موجود على بيان الاطلاق لا على التقييد بالوجود
فلا يرد ح قوله ومن احوال الموجود باعتبار انه موجود في الخارج اي يبحث فيه
عن احوال موجود يتوقف تلك الاحوال على وجود ذلك الموجود في الخارج سواء كان
موجودا فيه اولا فان الموجود اذا لم يكن له دخل في لحوق الاعراض الذاتية ولو
اقتضى كون مفهوم الموجود مطلقا موضوعا ان يكون للوجود دخل في لحوق الاعراض
الذاتية اقتضى ايضا ان يكون المعلوم موضوعا ان يكون لوصف المعلومية مدخل في
لحوق الاعراض على ما اقتضاه من كون الموضوع معلوما مع ان كثيرا من الاعراض التي
يبحث عنها لا دخل للمعلومية في لحوقها للمعلوم قوله واما الوجود الذهني فهم لا يتوغلون
اجيب عن هذا النظر بانا لا نم لزوم خروج اكثر مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من
المبادي ومباحث المعدوم والحال من لواحق الوجود تتميما للمقاصد بالتعرض لما يقابلها
ولو سلم انها من المسائل الكلامية فانا نقول لو اريد بالموجود الموجود الخارجي بشرط
اعتبار وجوده وليس كذلك بل المراد الموجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا
فمباحث النظر والدليل من احوال الموجود العيني وان لم يعتبروا ... في

فيعلم يلزم ان يكون له مدخ

من احوال الموجود الذهني وكثير من المتكلمين قائلون به و[الاظهر] سيجيء ان جميع العقائد
مع ما يتوقف عليه سواء كان باعتبار مواد ادلتها او صورها مسائل كلامية
فليس لها مباد يبحث في علم اخر بل مباديه اما بينة بنفسها او مبينة فيه فهي مسائل
باعتبار ومباد باعتبار ولا خفاء في ان مباحث النظر والدليل يتوقف عليها
العقائد باعتبار صور ادلتها ومباحث المعدوم والحال يتوقف عليها باعتبار موادها
كما تحقيقه فيما سبق فلا يكون من المبادي المطلقة ولا من العوارض بل يكون من
المسائل واما قوله المراد الموجود مطلقا فمدار ان يعترض رحمه الله الى ... ان
القائلين بان الموجود موضوع الكلام قدماء المتكلمين منهم الامام حجة الاسلام الغزالي
وهم لا يتوغلون بالوجود الذهني والكلام معهم واما ما ذكره المحشي من انه اما يرد لو اريد
بالموجود الموجود الخارجي بشرط اعتبار وجوده فمخصوص ان الوجود ليس بقيد
في الموضوع حتى يلزم ان يكون له مدخل في لحوق الاعراض المبحوث عنها فلا يلزم
من كون الموجود بما هو موجود موضوعا ان يكون مباحث النظر والدليل لا باعتبار
وجودهما خارجا عن علم الكلام لانهما موجودان في الخارج ولم يشر ان يعترض الى نفي
ويمكن ان يقال قد يبحث عن الدليل المركب في الكلام ولا شك في انه ليس موجودا في الخارج
لاشتماله على شيئين لا وجود لهما في الخارج ومن توهم ان الدليل المركب موجود في
النفس بالوجود العيني فقد سها وكذا النظر اذ هو حركة النفس في المعقولات ووجود
المعقولات في الذهن وجود غير اصيل فكيف يكون الانتقال الواقع فيه موجودا

الواضح ح



خارجا فمباحث النظر والدليل لا يكون من مسائل الكلام على تقدير كون موضوعه
الموجود الخارجي لكن هذا يكون اعتراضا بطريق آخر لا توجيها لاعتراضه فتأمل
قوله فان رسم هذا القايل لفن الكلام هو بعينه رسم الالهية فقط وهذا علم الهي فان رسمه
وان رسمه ان الكلام من علم الكلام هذا اعتراف بفساد تعريفه لانه لعدم كونه جامعا
ح لا يقال لم لا يجوز ان يراد ما هو المحتاج اليه بحسب معظم المباحث حقا كان او باطلا في الواقع
لانا نقول ح لا يتميز الكلام عن الالهي بل الفلسفة الكلية ح ذلك قوله وما ينتسب اليهما
فان صاحب المقاصد والمواقف قد تعرضا لمسائل الاصول من الكتاب والسنة والاجماع
الامة والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة لم يحافظ في جميع المباحث على القواعد
الشرعية ولم يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصر على ما هو
قانون الفلسفة لان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منسوبة الى الاسلام
بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري
مجراهم اعترض عليه بان المجسمة المتمسكين بكونه جسما ان لم يخالفوا قطعيا فلا و
لا كلام منهم وان خالفوا لزم ان لا يكونوا من علماء الكلام واجيب بانهم خالفوا قطعيا
الا ان مخالفتهم له ناشية من اتباع النصوص لشبهة التي هي من الكتاب والسنة
لا من الجري على مقتضى نظر العقول القاصر على ما هو قانون الفلسفة فلا يلزم ان لا يكونوا
من ارباب الكلام قوله فان الطالب ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور
منه الشروع فيه قطعا. قيل العبث على ما عرف الاديب ما لا يترتب عليه فايدة اصلا

وعلى فاعله الاختياري ما لا يقصد به فايدة فان لم يتصور الشروع فيما لا يعتقد فيه
فايدة لم يتصور وجود العبث وهو متصور قطعا ولذا يحترز عنه ثم ما يعتقد فيه فايدة
غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتب الفايدة المطلوبة فلا يكون عبثا مع انه
لم يتصور الفايدة المعينة قاله ولا ان يقال فيه ايضا في المحذوف تقديره دفعا لاحتمال
العبث ودفع احتمال العبث امر مطلوب عند العقلاء والجواب ان مبنى الكلام على ان
الفعل الاختياري مسبوق بامور اربعة من جملتها التصديق بالفايدة على ما تقرر في
موضعه فوجود العبث من الفاعل بالاختيار بالمعنى المذكور غير متصور قطعا وقوله
وهو متصور قطعا ولذا يحترز عنه فكلام ناش من اطلاق العبث في العرف على الفعل
الذي يقصد به فايدة غير معتد بها او يقصد فايدة غير فايدة فان العبث الذي يحترز عنه
العقلاء هو العبث بهذا المعنى وهو متصور الوجود بل واقع كثير ولكن ليس الكلام
فيه والمقصود توجيه تصدير الكتب بهذه الامور على ما جرت به العادة ولو على بعض المذاهب
فلا يرد ان هذا انما يستقيم على اصول الحكماء والمعتزلة القايلين بوجوب المرجح في الافعال
واما الاشاعرة ومنهم المصنف فيجوزون الارادة من غير مرجح وداعية فلا استقامة لما ذكر
على اصولهم واما قوله ثم ما يقصد فيه فايدة غير معينة الخ فكلام خال عن التحصيل
لان وجوب التصديق بالفايدة انما هو ليترجح الفعل عند الفاعل وينبعث منه شوقه
الى الطلب والتصديق بان له فايدة في الجملة لا يرجح الفعل المعين ولا ينبعث بسببه شوق
الى الطلب لاستواء نسبته الى الافعال بوجود فايدة ما اجمالا في كل منها فهذا القسم مندرج

مامور

فيما سبق لان المراد منه انه ان لم يعتقد فيه فايدة معينة وما وقع في عباراتهم من ان الحوا
التصديق بغاية ما المراد به التصديق بغاية معينة من الفوايد المخصوصة سواء كانت
مترتبة اولا ولا حاجة الى تقدير المضاف كما توهم قوله وربما لم يكن موافقة
قيل لفظة ربما ههنا غير واقعة موقعها لانه اذا اعتقد الطالب العلم فايدة غير ما هو فايدة
ولم يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فايدة في نفس الامر لا يكون تلك الفايدة المترتبة
موافقة لغرضه اصلا بل مخالفة له قطعا في جميع صور ما ذكر اذ الغرض هو الفايدة التي اعتقدها
الطالب غير مترتب فرضا فكيف يتصور كونها موافقة للفايدة المترتبة ولفظة ربما
يدل على الموافقة في كثير الصور لا اقل من البعض ويمكن ان يقال ليس المراد من الغرض
في قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذي اعتقد الطالب فيه فايدة
غير ما هو فايدة بسبب ما ذكر بل المراد غرض العاقل الجملة فانه يجوز ان يكون للعاقل
اغراض مختلفة من افعال متكثرة ويكون الفايدة التي اعتقدها موافقة لغرضه في الجملة
وان لم يكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل وقد يقال قد يستعمل رب للتحقيق فيحمل ههنا عليه
قوله الاول التي من حقيقة التقليد اي التصديق بالحكم بالعقايد عن
الادلة اليقينية وجعله فايدة لعلم الكلام ليس مبنيا على اطلاق العلم على الملكة كما توهم
ليرد انه غير ملايم لما سبق بل مبني على ان علم الكلام علم بغير الالة والعلوم الغير الالية غايتها
حصولها انفسها لانها في حد انفسها مقصودة بذاتها وان امكن ان يترتب عليها منافع
اخرى وغاية ما لزم هنا كون الشيء غاية لنفسه ان يكون تصورها باعثا على تحصيله ولا محذور فيه

واما التوقف فانه ذكر فيه مرتب الاقتدار عليه فلو حمل الالات على التحصيل يلزم ان يكون
الاقتدار على شيء مترتبا على ذلك الشيء ولا شك في استحالته وان قيل الترقي من
حقيقة التقليد الى ذروة الايقان قد لا يحصل بالكلام كما في جمع من يجري مجراهم فانهم
في غاية من الجهل في كثير من العقايد وقد يحصل بالمجاهدة وتصفية النفس عن الكدورات
الجسمانية من غير ان يكون عالما بعلم الكلام قلنا فايدة الشيء هي الحكمة المترتبة عليه
ويجوز ان يكون لمترتبه عليه شرايط وموانع فان وجدت الشرايط وارتفعت الموانع
يترتب والا فلا يلزم من عدم ترتبه في بعض الصور ان لا يكون فايدة له وحصوله
بالمجاهدة احيانا لا ينافي كونه فايدة لعلم الكلام اذ فايدة الشيء لا يجب ان لا يحصل الا به
بقي الكلام في الغرض وهو ما لاجله اقدام الفاعل على الفعل هل يجب ان لا يحصل الا بذلك
الفعل ام لا فكلام المصنف في الموقف الخامس صريح في انه غرض الفعل يجب ان لا يكون تحصيله
الا بذلك الفعل والفاضل الابهري قال في حواشي شرح المختصر اقتداء للمصنف المقصود
غرضنا انه لم يمكن تحصيله الا بذلك الفعل وقال الشارح في حواشي شرح المختصر هذا اصطلاح
جديد لم يعرف له مستند اقول لما كان الغرض ما لاجله اقدام الفاعل على الفعل يجب
انه لا يحصل الا بذلك الفعل باعتقاد الفاعل اذ لو جوز حصوله بغير ذلك الفعل
لم يكن باعثا له فقد عين ذلك الفعل اذ لا يتصور كون المشترك بين الشيئين مرجحا
لاحدهما ولو اعتبر السهولة في احدهما دون الاخر يكون الغرض الحصول بطريق السهولة
فلا يكون مشتركة والمفروض خلافه واما في نفس الامر فلا يجب اختصاصه بذلك الفعل

ولما كان كلام المصنف في افعاله تعالى وجل اعتبار اختيارا لا اختصاص لانه تعالى عالم
بجميع الاشياء ولو كان فعله لغرض يلزم ان لا يحصل في تلك الغرض الا بذلك الفعل اذ لو حصل
بغيره ايضا لم يكن ذلك الغرض باعثا على خصوص ذلك الفعل لكونه مشتركا بين الفعلين
في علم الفاعل لاحاطة علمه تعالى بجميع بخلاف اغراضنا فان الواجب فيها الاختصاص بحسب
اعتقادنا ليصلح باعثا ولا يلزم الاختصاص بحسب نفس الامر وان يحتاج ادعى ان اعتبار
الاختصاص مطلق الغرض اصطلاح جديد ليس له مستند وكلاهما صواب واما الكلام
الا بهرتة فقد غفل عن المراد وادعى الاختصاص في المطلق فليتأمل فانه دقيق قوله
وبحال الاعتقاد بعونه في الاحكام المعلمة قيد بذلك ميز الوصف الثاني عن الاول قوله
مرتبة الشرف فسر المرتبة بالشرف مع ان المرتبة حال الشيء بالقياس الى غيره والشرف
حال له في نفسه لان ما ذكر في هذا المقصد من كون موضوعه اعم الامور حال له بالقياس
الى نفسه لانه معناه ليس موضوعه اعم من موضوعه ولم يعتبر فيه كون موضوعه اعم من
موضوعات ساير العلوم وكذا كون دلائله يقينية حال له في نفسه لم يعتبر فيه نسبته الى ساير
العلوم واما كون غايته اشرف الغايات فانظر انه حال له بالقياس الى ساير العلوم فقد
وجعل حكم الكل من قبيل المرتبة قوله فيما اول اشرف المعلومات التي هي مباحث
ذاته وصفاته اي بيانا ولها باعتبار موضوعيته لها قوله ودلائله يقينية قيل عليه
كيف يكون دلائله يقينية مع ان الخلل من ارباب علم الكلام وما يليه من مسائل علم
الكلام وجوابه انه يكفي في كون دلائله يقينية كون دلائل الحق يقينية والحكم على اليقينية بحسب زعم

المباحث لانا نبين الشرف قوله فيه ان الموضوع نوع من المبادي التصورية
لانه يتوقف عليه ذات المسائل لوقوعه موضوعا فيها ويتوقف التصديق بها موقوف عليه
لوقوعه موضوعا او محمولا ولا شك كونه من المبادي التصورية لتوقف ذات المسائل عليه
ايضا وكان كونه موقوفا الشروع عليه بواسطة التصديق بالموضوعية وتوقف ذات المسائل
عليه بالذات جعلت المبادي لا من المقدمات قوله وانت تعلم ان بعض المباحث
التصديقية فلا يكون وجه الموضوع جزءا لما ان في رجاء المبادي التصديقية ويرد عليه
ان المبادي في مصطلح القوم هي الحدود والمقدمات التي تتالف منها قياسات كما صرح
الشيخ في الاشارات ووجه الموضوع لا يكون جزءا من الشيء المبحث عنها وان كان
يتوقف التصديق بالمطلب عليه فلا يكون من المبادي المصطلح عليها ويمنع جزئها المابناء
على ان المراد من المبادي هو المصطلح عليها واذا اريد بها المعنى الاعم كما صرح به الشارح
فلا يكون متناولها الموضوع لم يندرج في المبادي فلا يكون جزءا ما قوله المسلمة عندهم
احوال الموضوع المقدمات التي منها تتالف قياسات العلم ينقطع بينهم يجب قبولها ويسمى
القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق ولما غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها وهي
ان كانت تسليمها مع مسامحة وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة
وان كان مع تشكك واستنكار فيها سميت مصادرات فالاصول الموضوعة والمقدمات
مما التي تصدر بها العلوم واما الواجب قبولها فعن تصدير العلم بها استغناء لظهورها
فوجه الموضوع اذا كان نظريا محتاجا الى البيان يصدر به العلم فيكون من قبيل اصول

الموضوع واذا كان بشاعة يحتاج الى البيان لا يصدق به العلم فقوله وانه اعم
وجه من المبادى التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة المراد به ما يصدق
العلم فيكون من الاصول الموضوعة قوله والاولى المسائل قد يكون ضرورية نقل
عنه انه قال هذا على خلاف ما هو المشهور من ان المسائل ما يبرهن عليها في العلم وتقرر
لا يبرهن عليه وما تعال علله انما هو البينة فقط قوله اولبنائيتها كما تعالى الحرارة فوق
المخلوقات وجمع المتماثلات فانه ظاهر وبينة خفية فيبين بانها اذا اثرت
في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع في اللطافة والكثافة تصعد الالطف
فالالطف قوله وفيه بحث موضوعاتها وحيثياتها ان كان فيها خفاء كعلم الفقه
فان موضوعه اعني افعال المكلفين بين بنفسه لا خفاء فيه اما الخفاء في حيثيته وهي
بينته في الكلام بان الناس مكلفون بالاوامر الدالة على الوجوب والندب والنواهي
الدالة على الحرمة والكراهة قوله فليس مبادئ بينة في علم آخر لانه لما جعل جميع ما يتوقف
عليه العقايد من مسائله كما صرح به سواء كان توقفا قريبا او بعيدا يكون جميع مبادئه
التي يحتاج الى بيانها من مسائله فلا يكون له مبادئ بينة في علم آخر والا لم يكن جميع ما يتوقف
عليه العقايد من مسائله وهو ظ ولكن كلام التوزيع مبنيا على ان مبادئ العلم الاعلى لا تبين
في الادنى بعرض بانه قد تبين وان كان على قلة قوله ومباحث النظر والدليل مسائل
كلامية هذا والمفهوم من كلامه هنا هو لزوم ما يل المنطق الى صارت بها
الكتب الكلامية ويتوقف عليها اثبات العقايد من جهة صدورها لتها من الكلام

وقد صرح رحمه الله في حواشيه المختصر بانها ليست جزءا من الكلام حيث قال والحق
ان اثبات مسائل العلوم النظرية محتاجة الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها
موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المسائل المنطقية او بتوسط بها فهي محتاج اليها لتلك
العلوم وليست جزءا منها بل من علم على حالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية
ومقدما عليها انتسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها فدونت بمبادئ كلامية للعلوم
الشرعية فيبين الكلام من تدافع ظاهر والعوامل بان ما جعل جزءا منها هو القواعد المحتاج
اليها في اثبات العقايد دون التشبيهات والتعريفات وما جعل علما على حدة هو تلك
القواعد مع النسبة والتعريفات المذكورة في كتب المنطق لا يدفع عنها لانه قد صرح بان
القواعد المحتاج اليها ليست جزءا لشيء من العلوم وايضا قد نقل عنه انه قال لا تجاوز
فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهي لانه يبين مبادئ كثيرة لهما
لا تبين مثلها في الادنى كما لا يخفى الا ان نقول ذلك يبين مبادئهما اصلا بل يبين ما يوصل
لمباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدهما ومثله
يستحق ان يسمى وسيلة وآلة هذا كلامه وهو تصريح فيما ذكرنا لانه لو كانت تلك القواعد
جزءا من الكلام لم يتجه السؤال بانه يبين مبادئ كثيرة لهما ولم يحتج الى الجواب بانه لا يبين
المبادى بل يجب عليه ان يقول ان تلك القواعد جزء من الكلام مبينة فيه كما انها جزء
من المنطق ولا استنكار في اشتراك العلمين في بعض المسائل فان قلت يجوز ان يكون
تلك القواعد مسائل من الكلام باعتبار انها موصلة الى العقايد الدينية ومسائل من المنطق

مباحث انها موصلة الى المجهولات سواء كانت عقائد دينية اولا فيندفع التدافع بين كلاميه
فلعل القواعد المنطقية المذكورة في الكلام لم يعتبر فيها اختصاصها بالعقائد بل ذكرت فيه مطلقا
كما ذكرت في الكتب المنطقية على ان المراد ليس ان تلك القواعد جزء اولا بل المقصود بيان
التدافع بين كلاميه وهو ظاهر لمن ينظر فيهما فاقول الفاضل الابهري في حواشيه شرح المختصر
القواعد المنطقية التي ذكرت في الكلام من مسائل الكلام ايضا اذ فيها يبحث عن المعلومات من
حيث انها موصلة الى العقائد الدينية صحيح وما قيل على التفتازاني كان المنطق يبحث عنها من
حيث انها توصل الى المجهولات سواء كانت عقايد دينية اولا صحيح وما قيل على الاطلاق قد يكون
ان يكون بعض المسائل مشتركة بين علمين يختلفان فيها من حيثيتين ونقض ان ترجح
بان الصور والمواد المعينة لا تكون قواعد مسائل في علم ان اراد ان الصور والمواد
الجزئية لا يكون قواعد ومسائل في علم فذلك مما لا نزاع فيه وليس مراد الابهري مسائل معينة
الجزئية بل المعنية بنوع ما بان تختص بالعقايد وان كانت احكاما كلية وان اراد ان
الصور والمواد المعينة ولو بالاختصاص بالعقايد لا تكون مسائل في علم فممنوع والظاهر ان مراده
ان تلك القواعد المذكورة في الكلام لم يعتبر فيها اختصاص بل ذكرت في الكلام ايضا على
الاطلاق كما ذكرنا قوله وفي ابكار الافكار رحمه الله كذا قال الآمدي في ابكار الافكار
وسماه بكار الافكار مشتملا على ثمان قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه
والثانية في النظر وما يتعلق به والثالثة في الطرق الموصلة الى المطالب النظرية لا تخرج
في مدح العبارة على كون المباحث المذكورة من مسائل الكلام فانه لا يلزم من كون الكتاب مشتملا

على ثمان قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول ان يكون ما ذكرنا جميعها من مسائل الكلام
قوله والجواب ان المذكور حصول علم جزئي العالم من الكيفيات النفسانية وتصوره
انما يكون بحصوله في النفس ولا يحتاج في ذلك الى انتزاع الصورة والمثال بل ذلك انما هو في
تصورات الامور الخارجة عن النفس لكن هذا الصورة في الامور الخارجة عنها
انما هو لتحصيل المعلوم عند النفس والكيفيات التي بذاتها حاضرة عندها حاصلة فيها فلا حاجة
الى انتزاع الصورة وهذا هو المختار عند المحققين وذهب بعضهم الى ان حصول الكيفيات
النفسانية في النفس قد يكون عينيا وهو المراد بالوجود الاصيل وذلك اتصاف بها كما في حصول
لها وقد يكون تصوريا وهو المراد بالوجود الغير الاصيل وذلك تصورها لا اتصافها
لحصولها في العلم بالشيء في التعقل يكون تصورا لذلك العلم وهذا الجواب على
هذا القول قوله اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية متعلقة بمعلومات مخصوصة ولا نتصور
شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف ابطال
للمذهب الاول وتصحيح لما هو مدار الجواب وقد يمنع بان لا نم انه يحصل لنا علوم جزئية
ولا نتصورها بل نغفل عن التصديق بتصورها لا عن تصورها والكلام فيه الاحتياج
الى توجه مستأنف لاخطارها بالبال قصدا لا التصور قوله ويجوز ان يجاب عنه ايضا
بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته قيل هذا الكلام صحيح لكن لم يعتبر المجيب ههنا
لان مبنى الاستدلال على عدم الفرق بين حصول الشيء وتصوره ولما كان تصور الاشياء
انما يتم بحضورها عند النفس وحصولها لها ظن ان كل حصول لها عندها هو تصورها وتحقيق الدليل

المختص

انا نعلم احد بعلم وجهه بالضرورة فيكون علمه حاصلا له بالضرورة فيكون ذلك العلم
معلوما له بالضرورة فكذا العلم المطلق في ضمنه واذا كان مبنى الاستدلال على ان العلم
الجزئي حاصل بنفسه لا انه تصور له لا يرد عليه انه يحتمل ان لا يكون حقيقة العلم حاصلا بالضرورة لنا
الشيء اذا وجد بنفسه وجد ذلك الشيء بلا ريب سواء كان ذاتا او لا واذا كان وجود
الشيء بنفسه تصورا له وكان كنهه حاصلا له كان متصورا بالضرورة وانما يتصور ما ذكر اذا
كان وجود الشيء عند النفس بصورته فان وجود الجزئي على هذا التوجيه انما يستلزم وجود
المطلق اذا كان ذاتيا له وكان متصورا بالكنه والترديد في نفس حصول الشيء حكاية عنه
وكان ظلاله وبمثابة الصورة المنقوشة على الجدار فلا يستلزم وجود الشيء بذاتياته ولا وجود
لوازمه واما وجود الشيء بنفسه فهو وجود لذلك الشيء حقيقة فيكفي تصور مفاهيم
حقيقة الشيء عن ذاته وكيف ينفك عنه لوازمه واقول بعون الله ونا يتوجه ما ذكره
هذا المعترض من ان جزء الشيء اذا وجد بنفسه وجد ذلك الشيء بلا ريب سواء كان ذاتيا له
او لا ان اريد به ان وجود جزء الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء بجملته فمسلم ولا يجدي
نفعا لان كون المحل عالما انما هو من وجود المعلوم وحصوله لذلك المحل لا لوجود جزئه
وان اريد ان جزء الشيء الموضوع يستلزم وجود ذلك الشيء لذلك الموضوع مطلقا
سواء كان ذلك الشيء ذاتيا او عرضيا فممنوع اولا يرى ان الجسم له سواد المتحرك حصل له
السواد والحركة والسواد يصدق عليه اللاحركة صدقا عرضيا مع ان اللاحركة ليست
حاصلة للجسم الاسود المتحرك والا اجتمع النقيضان ولهذا نظر صاحب المقاصد حيث قال

وجوده صح

في مباحث الوجود واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود الشيء كما يكفي لتصور ذاته
نفسه فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاضافة
والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو عرضه وبهذا
يندفع السند ايضا بان يقال المنع هو اجتماع النقيضين بطريق الصدق والحمل بان يحمل عليه
بطريق المواطأة لا بان يحمل عليه بطريق الاشتقاق وما يشبهه كذلك او بان الممتنع ما يكون
الاجتماع من جهة واحدة وههنا حصول الحركة بالذات وحصول اللاحركة بواسطة السواد
الا انه لا يندفع المنع برفع السند وان تتبع المحقق في بعض كتبه الحكمية هذا المنع حيث
قال بعد تسليم المقدمة القائلة بان الحمل بالمواطأة على الموضوع في الموضوع موجب فيه
قال المصنف في مباحث الوجود يكفي في تصور الوجود حصوله للنفس وقال الشارح ههنا فيكون
العلم بالوجود متصورا حضوريا بلا احتياج في ذلك الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل
يكون المعلوم بنفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلت الوجود المطلق ذاتي للوجود النفسي
او عرضي وهذا كلامه وبالجملة كلا القولين مذكور في كلامهم وما كان في هذا المنع خفاء
قال ويجوز ان يجاب عنه بان قوله واذا كان وجود الشيء بنفسه تصورا له وكان كنهه حاصلا كان
متصورا بالضرورة ان اريد به ان الشيء اذا حصل للنفس بجزئياته العقلية مفصلة كان جميع اجزائه
معلوما متصورا بالكنه بالضرورة فمسلم لكن الحاصل في علم الشيء بوجوده هو هوية هذا
العلم الشخصي لا اجزاؤه العقلية لان حصولها في العقل انما يكون بانتزاعها من الجزئيات لا من
مجرد حصول الشخص في الذهن وان اريد انه اذا حصل للنفس هويته العينية كان جميع اجزائه

اللاحركة صح

افراد

العقلية مقصورا معلوما بالضرورة ثم فانه لا يلزم من حصول الصورة العينية عند النفس حصول
اجزائها العقلية عندها فلا يلزم كونها معلومة اولا يرى ان القائلين بان حضور الشيء
عند النفس علم به لا يقولون بكون حقيقة النفس معلومة باجزائها العقلية بديهة بل
يستدلون على جوهريتها مع ادعائهم كون الجوهر جنسا بحوادهم وما ذكر من اعتراف ما ذكرنا
من حيث لا يشعر لحصول الشيء في الحقيقة عن ذلك الشيء والا فقد اشار هو في الوجه
وكونها كما نظر له باعتبار وجه الغير الاصيل عليها هو المحقق عندان في المحقق فلو كان
في ح وجود الشيء في العقد ولو اجمالا استلزم وجود ذاتياته فيه لزم ذلك الصورة ايضا فافهم
والله الهادي قوله وهذا هو تصور الشيء بالصورة الظاهر انه لا فرق بين تصور الشيء وتصور
حقيقة العلم في ان ما يتعلق العلم مرتسمة كلا من الصورتين في النفس ضمن جزئية من جزئياته
غاية ان المعلوم في احدهما نفس ماهية العلم وفي الاخرى غيرها فالتحقيق بان ماهية العلم اذا
ارتسمت في النفس مثالها كان تصورا لها لا حصولا لها يتحقق فان ارتسام الشيء بمثاله
في النفس هو حصول العلم سواء كان المرتسم في النفس ماهية العلم او غيرها وغاية ما يمكن
ان يقال المراد ان ماهية العلم اذا ارتسمت في النفس بمثالها فهي من حيث انها مرتسمة فيها
بمثالها معلومة ليس حصول المثال ماهية العلم بذاتها وتحقيقها في النفس المراد ان النفس
لا يوصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثاله وانما يوصف به باعتبار ارتسامه فيها
بنفسه ولوح ضمن هذا الارتسام المثالي قوله او بمثال هو كاعتقادنا ان الواحد
نصف الاثنين مثل المص التعريف بالمثال في شرح المختصر باعتقاد ان الواحد نصف

الاثنين وطوّفه صاحب المقاصد بان ليس المراد بالمثال جزئيا من جزئيات العلم فان المثال
اولى فيه شبه ادراك البصر بادراك البصيرة فيضح ان يعلم ان بان ما ذكره المثال
لا يقتضي اعتبار المثال فيما ذكر بل كلاهما يصلح مثالا له قوله وهذا النحو بعيد عند الآمدي
للآمدي ومحمول على ما قرره المص هو انهما تنبيها على التعريف مطلقا وانما له طريق معرفة
وذلك الطريق ان افاد التمييز كان تعريفا فلا معنى لنفي التعريف والا لم يكن طريقا لا
معرفة فلا وجه لاثبات طريق المعرفة واجاب عنه المص في شرح المختصر بان الشيء قد يعلم
بعض ح بتقسيم تخريص بان يؤخذ معنى مشترك له ذاتيا كان او عرضيا ويميز عما يعجز
بامور متمايزة ويكون احد اقسامه ذلك الشيء فيعرف باعتبار انه مثل والتمييز وحمله اسم
وقد يميز ايضا عنده في مثال جزئي ولا يعرف لذلك الشيء على حد لاخراجه بالقسمة
والمثال بالمثال لازم بين الثبوت له في جميع افراده وبين الانتفاء عما عداه ولا يصلح للتعريف
لازم الا اذا كان كذلك فقد جاز ان يكون شيء طريقا ما لمعرفة شيء ولا يكون
معرفا له لانتفاء شرايطه وتعقبه السيد المحقق في حواشيه بان هذا الجواب يخالف ما هو المشهور
من ان القسمة الحقيقية لا يطلق الا على المشترك وما به يتمايز الاقسام يشتمل على تعريفها وان
المثال مآله الى تعريف رسمي وان المعتبر في اللازم اختصاصه وشموله لا العلم بذلك نعم
لا بد من كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى المعلوم المرسوم والا لم يكن معرفا له ولا طريقا الى
معرفته اقول ان كان المراد ما اشتهر ان كل قسمة حقيقية تشتمل على تعريف الاقسام
وان كل مثال مآله الى تعريف رسمي فهو كما يخالف ما ذكره المص يخالف ما ذكره الشيخ

ايضا لانه اشترط في اللازم الذي يصلح للتعريف ان يكون بحيث ينتقل الذهن منه
الى الملزوم فلعل بعض القسم والمثال لا يكون كذلك في دعوى ان كلا مختص يكون بحيث
ينتقل الذهن منه الى ملزوم ممنوعة ولو كان كذلك لما احتيج بعد قوله بعض تعريف
اللازم اختصاصه الى قوله نعم لا بد من كونه بحيث ينتقل اليه وان لم يكن له كلية
فلا مخالفة لا لكلام المصنف ولا لكلام الشارح قوله عن فرح او دليل فاندفع به ما قيل
التقليد يوجب علوم الفروع والاكتسابيات جميع الادراكات بحيث لا يخرج عنها شيء
منها اصلا لان النظري هو ما يحتاج الى النظر والضروري ما لا يحتاج اليه فهما طرفا النقيض
فلو خرج التقليد عنهما لزم ارتفاع النقيضين والحق انه داخل في الضروري فان القوم
قسموا المبادي الاول الى الضروريات الى ما هو يقينية وغير يقينية وجعلوا المقبولات
اما اخذ ممن حسن الظن به كالعلماء والزهاد والشعراء وغيرهم من قبيل الضروريات
الغير اليقينية والعلم التقليدي الاهي ومن زعم انه نظري فقد سهى لعن اكثر اعتقادات
البله والصبيان الذين لا قدرة لهم على الاكتساب من قبيل التصديق التقليدي ويمكن
الاعتذار بان المراد من الضروري القطعية منها قوله ومن انكر تعلق العلم
بالمستحيل اعترض عليه بعض المعترضين بانه ان اراد انكار تعلق العلم التصديقي
بالنفي المستحيل فكابر وهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق بها جهل لا علم وان اراد تعلق
العلم التصوري بالمستحيل فغلم لكن لا جهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل
اذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح اولا وايضا يصير قوله نعم تعليقه

اصلاح

باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد
وجوابه ان المراد انكار تعلق العلم التصوري بالمستحيل مكابرة فقوله لا يجب تخصيص
الاعتراض بخروج تصور المستحيل قلنا ليس الاعتراض بخروج تصور المستحيل بل ذكر ذلك
لبيان ورود الاعتراض بالتصديق الذي يتعلق بثبوت حال المستحيل وحاصل الكلام
ان الشيء عبارة عن المحكوم عليه والمعنى ان العلم هو اعتقاد المحكوم عليه
على الوجه الذي هو ملتبس به في نفسه من ثبوت المسند له او انتفائه عنه فيخرج
الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل على الوجه الذي هو ملتبس به من ثبوت المسند له او انتفا
ئه عنه لكونها اجتماع النقيضين باطل ولما اجيب بان المستحيل لا يتصور فلا يتعلق العلم
التصديقي بثبوت حال له لان التصديق فرع التصور فلما يوجد لا يمكن التصديق
المتعلق بحال المستحيل حتى ينتقض التعريف به ورد المص بان هذا القول بان المستحيل
لا يتصور مكابرة ومناقض لكلامه لان هذا حكم على المستحيل فيستدعي تصوره
فيحقق تصور المستحيل فوجد الحكم على المستحيل وينتقض التعريف به وهذا كلام منتظم لا غبار
عليه ومن ناقشه فعليه التامل ينبغي عن احاطتها نطاق البيان ثم قال هذا المعترض حمل الشيء
في التعريف على المحكوم عليه بعيد جدا اذ الاعتقاد واشباهها انما يضاف الى النسبة لا الى
المحكوم عليه فان صرفوا في حمل عباراتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض
وهذا فاسد اما استبعاد حمل الشيء على المحكوم عليه فلانه دعا بان الاعتقاد لا يضاف
الا الى النسبة فانما يصح اذا لم يذكر معه ما هو واما اذا ذكر فالمتبادر هو المحكوم عليه

لا النسبة وان كان اراد النسبة مصاحبة بحسب المعنى الا انه خلاف المتبادر من اللفظ قوله
فان صح فرح حمل عباراتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوجه ورود الاعتراض بل يدل على ان الشيء
لو حمل على النسبة لم يتوجه النقض وبيان ذلك فان النسبة قولنا اجتماع النقيضين واقع
لو هو كون اجتماع النقيضين واقعا وهو ممتنع فلا يكون شيئا اصلا ولا يصدق على الاعتقاد
المتعلق بها اعتقاد الشيء على ما هو عليه لعدم كونها شيئا فالنقض فاسد وبعضهم
ان الشيء اذا حمل على النسبة يصدق فالتعريف على علم اصلا لان النسبة من الاعتبارات
العقلية التي يمتنع وجودها في الخارج فلا يكون شيئا والجواب ان الوجوب والامكان والامتناع
كيفية للنسبة لا يعرض لغيرها فاذا اعتبرناها فيها انها لا يحتاج في عروضها الى اعتبار مفهوم
آخر لعروضها لها مثلا اذا قلنا زوجية الاربعة واجبة وفرديتها ممتنعة وقيام زيد
ممكن كان معقولا عند العقل لا يحتاج فيه الى ملاحظة انضمام مفهوم آخر اليه بخلاف ما لو قيل
زيد ممكن والاربعة واجبة فانه قد يحتاج فيهما الى ملاحظة مفهوم آخر ونسبته اليهما حتى
عروض نسبة الوجوب والامكان اليهما مثل الوجود وبعدم فامتناع النسبة عبارة عن
كيفية نسبة محمولها الى موضوعها لا عن كيفية نسبة الوجود اليها ولذا قيل ان الكيفية
النسبة الايجابية بالوجوب او الامكان او الامتناع فلا يكون النسبة ممتنعة على الاطلاق
وان اعتبر نسبة الوجود اليها كانت ممتنعة الوجود فلا يلزم من عدم اطلاق الشيء على الممتنع
كون النسبة مطلقا خارجا عن الشيء الا ان يدعى ان الشيء لا يطلق على ما يمتنع وجوده في الخارج
لا يتصور حمل الشيء في التعريف على النسبة فقط قوله قد يعتذر لهم فيه وفي قول بعضهم

انما تنافي ان هذا الاعتذار انما هو على مذهبهم لانهم يطلقون الشيء على الممتنع لغة واما الاشاعرة
فهذا الاعتذار لا يتمشى على رايهم لان المستحيل لا يسمى شيئا بحسب اللغة عندهم قوله فيخرج
عن حده علم الله تعالى قيل مراد القاضي تعريف العلم الكوني لا العلم المطلق للالهي واما لزوم
الدور اللازم من اخذ المعلوم في تعريف العلم فغير وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمعلوم
ذاته لا من حيث هو معلوم موقوف ورد بانه يدخل في التعريف العلم التقليدي اذا كان مطابقا
وقد يقال في دفع الدور العلم الموقوف هو الحاصل بالمصدر الذي يعبر عنه في الفارسية بدانش
والذي وقع في التعريف هو بمعنى المصدر الذي يعبر عنه في الفارسية بدانستن ولا
تلازم بينهما في التعقل بل في الوجود فقط قوله وذلك مما يمنع اطلاقه عليه لغة وشرعا قد
امتناع اطلاقه عليه شرعا لكون اسمائه تعالى توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة
وهو المراد ههنا والظاهر ان مراد المعترض انه يمنع اطلاقه عليه لغة بل الواجب على الخصم
ان لا يطلق عليه ما لم يات به الشرع قوله اعتقاد جازم مطابق لموجب المراد من الموجب
الضرورة القطعية والبرهان القطعي والمستند اليهما لا يكون الا جازما مطابقا لكن دلالته
عليهما بطريق الالتزام وهو غير معتبر في التعريفات فلذلك صرح بهما قوله ولا غبار عليه لخروجه
عنه التصورات قيل عليه يخرج عنه علم الله تعالى ايضا لانه لا يطلق عليه الاعتقاد واجيب بان
المراد تعريف العلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي لا مطلق العلم المتناول للقديم والحادث
وقد يقال تخصيص التعريف بالعلم الحادث بعد القول بالعلم القديم لا يناسب المقام لان تصور
العلم من المبادي التصورية ومسئلة اثبات العلم للواجب يتوقف على تصور العلم القديم

فلا يجب توقفه على وجه يتناول العلم القديم والحق ان السعد في اوائل كتب منذ العين
يتوقف مباحث النظر عليه واما العلم القديم فانما يذكر في موضعه قوله ظاهر الاختصاص
لاختصاصها بالماهية بالكليات اصطلاحا وقد يعارض ظهور الاختصاص بان النظر لا قوله
في نفس المدرك اي لا في آلته وفيه نظر اذ لا ظهور له مع ذلك الاختلاف والخفاء واما
السعد الاول فان قولهم حصول صورة الشيء في العقل فاختصاصه مبني على ان الصورة
الجزئية لا تحصل في العقل وفيه خفاء واختلاف اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيضه لكن التمييز قوله ص
اعتبر المتعلق وجعله عبارة عن الطرفين كما فعله الشارح في شرح المختصر لانه هو الذي
لا يحتمل النقيض دون التمييز والشيء لا يحتمل نقيض نقيضه ويلزم ان معنى احتمال التمييز
نقيض التمييز موجبات ذلك التمييز وحصول نقيضه بعينه دلالة للفظ الاحتمال عليه زواله
قوله ودفع الوقوع واللاوقوع لان وقوع النسبة لا يحتمل تمييزا هو السلب بل السلب
انما يتعلق باللاوقوع واي اصل لشان من المحتمل للنقيض هو الذي يمكن ان يرد عليه النقيضان
على سبيل البدل وليس الوقوع واللاوقوع كذلك بل ذلك انما هو الطرفان او النسبة وجعل
النقيض عبارة عن نقيض التمييز دون نقيض المتعلق لانه على تقدير ان يراد نقيض المتعلق
ان اريد التمييز لا يحتمل نقيض المتعلق فذلك لا معنى له وان اريد ان المتعلق لا يحتمل نقيض
المتعلق فكذلك لان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه فان قلت المتعلق لا يحتمل نقيضه لو لا
واما ايقاع المدرك فيحتمله فان التصديق اذا كان جازما ثابتا مطابقا لا يحتمل
متعلقه نقيض ذلك المتعلق بايقاع المدرك واذا انتفى شيء من هذه الصفات

اصلا بالنسبة اليه على معنى ان المدرك يجوز ان يكون الواقع في نفس الامر هو اللاوقوع دون
الوقوع قلت ان جعل المتعلق عبارة عن الطرفين فليس نقيضه الا حكمه وان جعل
عبارة عن الوقوع واللاوقوع فذلك توجيه لا يطابق كلام الشارح في شرح المختصر
ويرد على حمل النقيض على نقيض التمييز انه ذكر فيما بعد ان التصور لا نقيض له فيكون التصور
هو التمييز لا صفة موجبة له فيلزم ان لا يكون علما وكذا الحال في التصديق ومن قال التصور
صفة موجبة للتمييز ولا نقيض للتمييز وبين ذلك بان الصفة التي هي التصور لا نقيض له
فلا يكون للتمييز ايضا نقيض لان هذا فرع لذلك يلزمه اولا بان يميز في العلم التصوري
لا يكون له نقيض فان زعم ان ذلك لان التمييز هو ملاحظة النفس للمعلوم التصوري
مكشوفا واضحا لزم ان يجعل التصديق عين الاثبات والنفي صفة موجبة للتمييز هو ملاحظة
للمعلوم التصديقي كذلك وان يدعي ان الملاحظة لا نقيض لها في الوجود وكذلك ولهذا
يلزمه ان يكون في التصديق منافيا وراء الاثبات والنفي وهو ظاهر البطلان حتى ان
يراد نقيض الصفة ويكون معنى التعريف ان العلم صفة توجب تمييزا في متعلقه لا يحتمل ذلك
المتعلق نقيض تلك الصفة وحينئذ لا يلزمه ذلك المحذور اي ان يوجد في التصديق
منافيا وراء الاثبات والنفي الا انه يرد عليه ان اريد بالتمييز الصورة في التصورات
والنفي والاثبات في التصديقات يلزم ان لا يكون الشيء منهما علما بل يكون العلم الصفة الموجبة
لها وهو لا يطابق كلام القوم وان اريد معنى المصدري يلزم ان يوجد في التصور والتصديق
سوى الصورة والنفي والاثبات حالة سماها بالتمييز توجبها الصفة وقد اشار اليه الفاضل

نعم لو التفت الى المعلوم وقطع الالتفات عما عداه يميز بينه وبين غيره الا ان العلم
لا يجب بل يتوقف بعد العلم على امور آخر فلا يكون العلم موجبا له ومن صوب هذا
الوجه فقد غفل عن المعنى مع انه لا يلائم كلام المص في شرح المختصر قوله فان تعلق
التميز اي حصل فيها يحتمل نقيضه بوجه من الوجوه ان اريد بالاحتمال تجويز الذاكر النقيض فثبوته
حالا في الظن والشك والوهم ظ واما ثبوته مآلا في الجهل المركب والتقليد فيبين كما بل
الثانيت فيهما احتمال تجويز الذاكر في المآل فلا لازم بثبوت احتمال النقيض له اضمار النقيض احتمال ح
وان اريد عدم الاطمينان المستلزم بالغير فثبوته مآلا في الجهل المركب والتقليد صحيح لانه لا مانع
في المآل من تحقق النقيض فيهما لعدم استناد الجزم الى موجب لا ان ثبوته حالا في الظن والشك
ثم فان الظن مناف للحكم بالطرف الآخر والشك مناف للحكم باحد الطرفين فلا يعانه
فالاشتباه بالغرابة فيهما حالا وقد يقال في الجهل المركب والتقليد ان اريد بقوله لا انه
لا مانع في الحال من تحقق النقيض في المآل فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال النقيض في الحال في المآل الى آخره انه لا مانع ح
لجواز ان يحصل مانع في المآل وان اريد انه لا مانع في المآل فمم قال صاحب المقاصد معنى احتمال
النقيض تجويز اي الحكم بالحكم في نفس الامر حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بتعلقه
او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد جزمه الى موجب فيجوز ان يزول
بان يحصل اعتقاد النقيض جزما هو كلامه فكانه اشار الى دفع ما ذكرنا من ان المقلد
وان جاز ان لا يحصل له تجويز النقيض في المآل الا انه لما لم يكن جزمه مستندا الى موجب
كان في معرض الزوال فجعل تبديلا حكما فيه نظر لان ما يحتمله مآلا لكن هذا الحق حاصل في الحال

واذا اكتفي به فلا حاجة الى فصله عن الظن لاشتراكهما في الاحتمال حالا وقد يقال
بثبوت حقيقة التجويز في الظن ابتداء فان الظن اعتقاد بسيط وقد لا يلاحظ نقيضه بالبال
ولكن ينبغي ان يكون بحيث لو لاحظ نقيضه بالبال لجوزه قوله بينا ول التصديق اليقيني
التميز في التصديق اليقيني على مقتضى تفسيره هو الاثبات والنفي وكل منهما نقيض للآخر
ومتعلقه الطرفان وهو لا يحتمل نقيض التميز اصلا لا في الحال لجزمه ولا في المآل لاستناده الى موجب
فان قلت متعلق التميز في التصديق اليقيني قد يحتمل نقيض التميز فان التصديق اليقيني
النظري قد يذهل عن بعض مباديه فيشك فيه بل قد يحكم بخلافه لانا نقول ان اريد
بالذهول مجرد عدم الحصول بالفعل عند العقل فمسلم لكن الشك ممنوع وان اريد
الزوال بحيث يحتاج الى التحصيل والكسب فلا نسلم يقينية الحكم النظري وتحقيقه انا نحكم بامتناع
النقيض في اليقين ما دام نعتقده لا انا نعوضه الاعتقاد الجهلي والتقليدي ايضا ما دام اعتقاده
كذا امتنع الحاكم من الحكم بالنقيض فيلزم ان يكون علما قلنا المراد عدم احتمال النقيض ما دام
بتذكر السبب الموجب فتأمل قوله والتصور ايضا اذ لا نقيض له واذا لم يكن للتصور
نقيض صدق ان متعلقه لا يحتمل النقيض فاذا تصورنا ماهية الانسان وحصل
في ذهننا صورة الانسان فالمميز ههنا هو تلك الصورة اذ بها يمتاز وينكشف ماهية
الانسان عند النفس ومتعلق التميز هو تلك الماهية فلا يحتمل نقيض ذلك التميز اذ لا
له وعلى هذا فالعلم بان زيد يعين الصورة بل صفة توجبها وهو ففيه بحث
متنافيان صدقا وكذبا والظاهر كما هو في شرح المختصر لان يقال فقضيتا متنافيتان



صدقا واذا اعتبر سلب نسبة الانشا تحصل قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وغاية
ما يمكن في توجيه ما ذكرهما ان يقال لا انه يصح الاشتقاق بمعنى السلب حتى يكون
القضية موجبة سالبة المحمول فينا وي الثاني فيتا قضيتان صدقا وكذبا قوله
واطلاق النقيض على اطراف القضايا رد لما ذكره المصنف لو لم يكن له نقيض يبطل
كثير من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان يعني ان ما ذكره من ان نقيض
اطراف القضايا على وجهين احدهما ان يعتبر نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا او سلبيا
ويسمون هذا نقيضا بمعنى السلب وثانيهما ان يلاحظ مفهوما تها من حيث هي ويجعل
معنى حرف السلب جزء من الهيئة فيكون كلاهما شيئا واحدا ويسمون هذا نقيضا بمعنى العدول
وكلاهما مجاز على انا نقول قوله لا يوصف التصور بعدم المطابقة بل كل صورة ادركت
فانها مطابقة لما هي صورة له سواء كانت تصورية او تصديقية والا لم يكن صورة له
والادراك هو حصول صورة الشيء في العقل واما وصف التصديق بعدم المطابقة
فليس بمعنى انه لا يطابق معلومه الذي هو ذو الصورة بل على معنى انه يدل على ثبوت
مفهوم لمفهوم او نفيه عنه مع قطع النظر عما هو في نفسه بين ذينك المفهومين فان
كانت النسبة التصديقية والنسبة الواقعة في نفس الامر ايجابيتين او سلبيتين فالنسبة التصديقية
مطابقة للواقع والا فان احدهما ايجابية والاخرى سلبية فغير مطابقة ورسم بعضهم ان
الصورة المأخوذة من الشيء ادراك لذلك الشيء سواء كانت مطابقة له اولا وفسر
العلم بحصول صورة من الشيء عند الذات المجرد ليتناول الغير المطابق وهذا سهو منه

صح

النسبة صح

فانا اذا راينا شبحا من بعيد هو حجر وحصل منه في ذهننا صورة انسان فلا شك
ان هذه الصورة من ذلك الشبح ظن انها صورة له فالخطاء في هذا التصديق بكونه
غير مطابق للواقع لا في التصور لانا نقول لو كانت هذه الصورة تصور انسان في منامنا
هذا لكان الحكم بالكتابة في هذه الصورة مطابقا للواقع مع انه خطاء قطعا لانا نقول
الحكم بالكتابة ان كان على ان انسان فلا نسلم الخطاء وان كان على هذا الانسان فهو
خطاء لكن الوصف اذا اجتمع الاشارة بكون الوصف لغوا فالحكم يكون على الانسان الذي
بالكتابة خطاء لانه حجر فرضا غايته انه ظن انه انسان فيكون فيه خطاء في التصديق
الضمني ايضا قوله ان شمول قدرة المختار لا حاجة في وجوب جواز الانقلاب
لا ثبوت القادر المختار بل يكفي تحقق محل قابل سواء كان المبدأ موجبا او مختارا اما اذا
كان مختارا فظاهر واما اذا كان موجبا فلانه يجوز ان يحصل وضع فلكي يترتب لا يحصل مثله
في الوقت من السنين فيقتضي ذلك استعداد مادة الجبل للذهبية فيفيض من المبدأ الموجب
الموجب ولعله ذكر ليشار لا يثبت الجواز على تقدير كونه جبلا لا بد من الفاعل ولا يكفي القابل
وتخصيص القادر لانه اظهر وموافق للمذهب قوله واذا قيل انها متى لغة الحقائق
وما تركب منه الجبل لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلب الحكم لو على الجبل اجرهما يحتمل نقيضه
نعم يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا نافي بين الحكمين
فلا احتمال للنقيض واما اذا اريد توجيه الاعتراض بالعلوم العادية على هذا المذهب
بجعله يعتبر النقيضية ويجعل موضوعها ما هو قدر مشترك كان نفي الامكان العقلاني

يريد ان تجانس الجواهر الافراد عند بعض المتكلمين وعند بعضهم من محالة الحكماء صح

[illegible]

مثلا يحقق الاحتمال قوله والاحتمال الخ سواء يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه
المميز ان اراد بكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال امكان ان يحكم
بنقيضه بدلا عنه ذلك سواء امكان الذات وهو مشترك بين الظن والتقليد فلا وجه
لجعل التقليد مقابلا له مع ان هذا هو المعنى الاول للاحتمال والكلام في المعنى الثاني وان اراد
انه لا يمنع ان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال ولو بالقوة فلا نم شموله الى الظن فان الظان
حكم باحد الطرفين فقط ومع وجوده يمتنع الحكم بالطرف الاخر من المميز بالطرف الاخر
لامتناع اجتماعهما وكذلك الحال في الشك فانه يمتنع فيه الحكم باحد الطرفين مع وجوده
الشك وان كان له يمنع مع زواله لكن الحال في التقليد والجهل المركب كذلك ان يحتمل
الحكم بالنقيض مع زوالهما قوله كلية كانت او جزئية ويتناول مدركات الوهم كما صرح به
في موضع التحفة وفي تعاريف الاعيان كما يتعلق بها الاحساس قد يتعلق بها العلم ايضا
فانا نعلم ان هذا الجسم الفلاني لونا مخصوصا مثلا ما لم تدركه بالبصر فيخرج عن التعريف
فلا يكون جامعا وجوابه ان المعلوم ح وان كان جزئيا لكن على وجه كلي فالتمييز بهذا
العلم انما هو للمعلوم من وجه كلي وهو بهذا الاعتبار من المعاني فيكون تمييزا بين
المعاني لا بين الاعيان بقي الكلام في الصور الخيالية فان العلوم بها من الاعيان ح
فيلزم ان لا يكون علما ويخصص الاخراج بادراك الحواس الباطنة الظاهرة حيث يتوجه اذ
الحواس الباطنة غير خارج عنه مع ان التعريف لا يتناوله والمتكلمون وان لم يقولوا بالحواس
الباطنة الا ان انكار الصور الخيالية مكابرة وانكارها يجري كما اخذه نفيا للفروق وغيره

ان يكون ارتسامها عندهم في النفس انما هو بناء على ان النفس جسمانية واما بناء على ان
حلولها فيها ليس كحلول الاعراض في محالها فلا يلزم من انقسام الحال انقسام المحل
فالوجه ان لا يقتصر على اخراج ادراك الحواس الظاهرة الا ان يقال الاقتصار
على اخراجه ليس لاجل ان الصور الخيالية غير خارجة عنه بل لظهور حالها معلوم بالمقايسة
وهذا لا يخلو عن بعد قوله يخل بالطرد اعترض عليه صاحب المقاصد بان هذا مبني على
تخصيص العلم بالكليات فلا اختلال بالطرد لان المحدود ايضا لا يتناوله واجيب بان
التخصيص امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ما يتناوله العلم ويقال ان هذا
التخصيص بحسب اصل اللغة واستدل بما ذكره صاحب المقاصد من انه لا يطلق العلم في
العرف واللغة على الاحساس وهذا الاستدلال مردود فانه لا يلزم من عدم اطلاق
العلم على الاحساس اختصاصه بالكليات لجواز اطلاقه على الجزئيات لو جدانا قوله والتجلي
سواء الممكن فالنعم قيل فيه عناية وجهالة اما العناية فلان التجلي مطلق الانكشاف
والتقييد بالتام العناية واما الجهالة فان التام عبارة عن الكشف غير معلوم والانكشاف
بلا دغدغة في القلب حاصل في الجهل المركب والتقليد وجوابه اما عن الاول فبان
يقال صفة التجلي يدل على الكمال واما عن الثاني فبان التام عبارة عن عدم الاشتباه
والالتباس كما صرح الشارح بحاشيته وذلك في التصديق بالقطع والبرهان القطعي
لكن يرد عليه خروج بعض تصورات فان موقوف الشيء بوجه اعم مثلا فيه اشتباه فلا ينبغي
في الحد وحمله على عدم احتمال النقيض حالا ومآلا بعيد اذ لا يفهم من اللفظ قوله لبينا وله

الظنيات ايضا اراد بها ما عدا القطعيات واطلاق الظن على غير اليقين من التصديق
مطلقا اصطلاح شايع ذكره المحقق شارح الاشارات قوله مصوّر بتقسيم العلم الى التصور
والتصديق مبني على المشهور واما على الحكماء فالتصور والتصديق نوعا العلم صفة
توجد كما صفته قوله كما اذا تشككت في زيد قائم اي الشك ادراك احد الطرفين مع تجويز
الطرف الآخر من غير ترجيح لاحدهما على الآخر لا التردد فانه ليس من قبيل العلم فان جعل المقسم
مطلق الادراك فالشك داخل في التصور الذي هو قسم منه قوله والمتبادر من هذا الكلام
قيل فيه انه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم
اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران العارض والمعروض فيخرج اقتران الكل بالجزء لا يخفى عليك
ان مراد الشيخ ان هذه العبارة لا ينطبق على شيء من المذهبين اما على مذهب الاوائل
فظاهر واما على مذهب الامام فلان التصديق عنده هو المجموع المركب من الحكم ومن تصور الطرفين
وطرفيها وظاهر ان هذه العبارة لا تنطبق عليه فافهم [illegible] بينا وله وغيره قوله والصواب
ان يقال العلم ان كان حكما اي الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضه
او المركب منهما قسما منه لم يكن التقسيم حاصرا قوله كما توهمه عبارته ولا اعتبار لايهامها
فان اهل اللغة لا يفرقون بين الفعل والقبول حتى يسمى الفاعل اسم فاعل والمنفعل
اسم مفعول ولا يحترزون عن اطلاق الالفاظ الموضوعة للفعل على القبول قوله
فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج نقل عنه رحمه الله انه قال اي الصواب ان يجعل
الحكم ولا المركب منه ومن غيره قسما من العلم واما اطلاق التصديق على تصور المقارن

للحكم حتى يتم العلم الى تصور ساذج والى تصديق اي تصور والظنية وغيرهما فانها اوصاف
للحكم لا للتصور المقارن له الا انه تسامح فوصف تلك التصور باوصاف عارضة
وانه تعسف ظاهر قوله كما ورد في بعض الكتب المعتبرة اعترض عليه بانه اسم العلم في الكتب المعتبرة
الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق هو ابن سينا ومن تبعه والحكم عندهم ادراك
لا فعل فحمله على معنى الفعل صيانة له عن تراض الخصمين واذا كان ادراكا فعدم الحكم
معلوم والجواب ان ليس المراد ان الشيخ جعل الحكم فعلا بل علته وقسم العلم الى التصور من حيث
[illegible] وردها ذكره ثم المراد ان من جعل الحكم فعلا يجب عليه تقسيم العلم الى التصورين كما قسم
الشيخ اليهما وان كان بين القسمين فرق فان مراد الشيخ من هذا التقسيم [illegible] القسمة
بان التصور [illegible] مطلق يزول [illegible] عن وجه التصديق بخلاف من جعل الحكم
فعلا فان عنده هذا حاصر قوله فللعلم طرق خاص لما هو نظري منه ولعارضه والموضوع
من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد عن معروضه لكانت مخصوصا وقد جعل بعضهم
لفظ العلم مشتركا بين المعروض وذلك العارض وقسم العلم اليهما لكنه قيل ما يطلق
على لفظ العلم اما تصور واما حكم هو التصديق ولا يخفى انه فرق بجعل الاشتراك معنويا
فعلوا كما ان الاوائل قسموا المعاني الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه
الى ما يجعله محتملا للصدق والكذب والى ما يجعله كذلك كهيئات الدالة في الامر والنهي و
الاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الاولين علما بهذا لكنه مبني على ان الحكم فعل
والصواب بخلافه قوله فلا حجة له فلا كان الحكم ادراكا نقل عنه رحمه الله انه قال

اما ان يكون فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا وعلما واما اذا كان ادراكا فبطلان الحفظ وانما على التقديرين لا فائدة له باعتبار تركب الجسم مع عدم دلالته وصدق عنوانه تعاداه بطريق كاسلب فتدانكلامه واعرض بان الحكم والتصورات وجودية خارجية لا علة له لعدم التصادق والتركب المذكور غير مستبعدة مثله بل واقع اولا ترى ان الترياق مركب من مفردات الادوية هي من قبيل الجواهر ومن المزاج الذي هو من قبيل الكيفيات وليس شيء منها ترياق والمجموع ترياق وجوابه ان المجموع المركب من العلم اي مما يصدق عليه العلم وهو الادراك لذلك ومما يصدق عليه كالحكم على تقدير ان يكون فعلا لا يكون علما بالضرورة فان المجموع المركب من الانسان والفرس لا يكون انسانا وكذلك المجموع المركب من الترياق وغيره لا يكون ترياقا واما المركب من اجزاء كل واحد منها ليس ذلك المركب بصحيح بل المركب يكون كذلك **قوله** فانه قديم لا يوصف بضرورة ولا كسب الضروري في المشهور ما لا يحتاج الى نظر وكسب وهو بظاهره يتناول العلم القديم ايضا وتخصيصه بالحادث اصطلاح فانهم اعتبروا في الحصول بالمخلوق كما يفصح عنه التوقيت الذي ذكره القاضي **قوله** ونحن نقول من تخصيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق قال الآمدي ان الضروري يطلق على ما اكره عليه وعلى ما دعت اليه حاجة الى ادعاء قويا كالاكل في المخمصة وعلى ما ثبت فيه الاقتدار على الفعل والترك كحركة المرتعش واطلاق الضروري على العلم بهذا المعنى الاخير فهو العلم الذي لا قدرة في تحصيله ونقل عن القاضي انه فاد ولذكره من التخصيص لا يتجه عليه السؤال المذكور لا بتنائها على ذكر اللزوم وعدم التصريح بالقدرة

وحصول عدم القدرة متعلق بالانفكاك وكل منهما منتف فيه لكن بقي ههنا شيء وهو ان اعتبار القدرة على التحصيل ان كان على طريق الدخلية اجمالا عادة كما هو الظاهر يلزم ان يكون العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا في الجملة كما يتوقف على الاحساس والتجربة والنظرات نحو ما ليس ضرورية فانها مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان على وجه الكفاية والاستقلال فهو على خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال فان بعض الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا فانه والضروري ليس كذلك بل يتوقف على امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا في الجملة كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا يحصل بمجرد الاحساس المقدور بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف الاكتسابي فانها يحصل بمجرد النظر المقدور لنا قلت ان الكسبيات كما يتوقف على قدرتنا يتوقف على اشياء ضرورية كالمبادئ مثلا فلا يصح انها يحصل بمجرد قدرة المخلوق على ان كثيرا من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات فان قلت يمكن ان نختار الشق الاول من الترديد ويلتزم بان الضروريات التي فيها مدخل للقدرة من الكسبيات قلنا انه مخالف لما يجيء من ان النظري والكسبي مترادفان صدقا كما ستعرفه **قوله** في ذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا منع ذلك لجواز ان يكون تحصيله موقوفا على شيء غير مقدور كتوقفه على شيء مقدور فاذا ولم يكن التحصيل مقدورا وتوقف على امر مقدور يكون

الانعكاس عنه مقدورا بتركه امر مقدور كترك الفعل اى السكت وليس شئ منها كذا القدرة
نسبتها الى طرفى الفعل والترك على سواء والا لم يكن قدرة واذا لم يكن احد الطرفين مقدورا
لم يتصور كون الآخر مقدورا فان التحصيل اذا لم يكن مقدورا يكون مضطرا الى الانعكاس
فلا يكون الانعكاس مقدورا بالضرورة قال رحمه الله فى المواقف الثالث اتفقت الاشاعرة
والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية تتاتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل وما ذكره الشيخ فى ذلك مما لم يوقف بطريق النقل من ان احاط به بناء من جميع
جوانبه بحيث يعجز عن التقلب قادر على الكون فى مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لا يجد
الى الانعكاس عنه سبيلا البتة صالح للتعويل فانه ان اريد بالعجز عن التقلب صفة العجز
المنافى للقدرة فلا نسلم الاجماع المذكور لما نعلم من الاتفاق على خلافه وان اريد كونه
ممنوعا عن التقلب فبعد تسليم الاجماع المذكور نقول ان اريد بقوله لا يجد الى الانعكاس عنه سبيلا
صفة العجز المنافية للقدرة فلا نسلم ذلك كيف وانه كان قادرا على التقلب ولم يطرأ عليه شئ من
اضداد القدرة ومنافياتها لا فى ذاته ولا فى صفاته بل عرض له من خارج ان يكون ممنوعا
من الانعكاس وان اريد المنع عن الانعكاس فهو لا ينافى كون الانعكاس مقدورا له
قادر ممنوع ومن نازع فى ذلك فقد كابر مقتضى عقله قوله ما ينبئه مجرد العقل لعل
المراد ان الحكم فى البديهى لا يتوقف الا على التفات العقل والا لم يكن اخص من الضرورى
بل مباينا له لان الالتفات مقدور بل المراد انه لا يتوقف بعد الالتفات الى الاكتساب المعلوم من
الحس ونحوه وان توقف على امور لا نعلم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت وعلى هذا فقوله

فيما نقل عنه بعد ان كثيرا من العلوم الضرورية يحصل بمجرد الالتفات المقدور لنا فيلزم ان يكون
من الكسبيات منظور فيه قوله فهو العلم المقدور يحصل بالقدرة الحادثة تقييد القدرة بالحادثة
ليس للاحتراز عن علم الله تعالى لانه قديم والقديم ليس فى المقدور بعد [illegible] مطلقا بل لاخراج
لا اعتبار الحدوث فى الكسبى اصطلاحا ويحتمل ان يقال انه احتراز عن الضرورى اى الحاصل
للعباد واقع بقدرة الله لا الحادثة لان جميع الحوادث مستندة الى القدرة القديمة قوله
فان الالهام والتعليم مقدوران لنا اعترض صاحب المقاصد بانه لا تلازم بينهما عادة
اذ الحصول الكسبى عقيب التصفية والالهام مع عدم الاشتمال على النظر واشارات يعالى
الجواب عنه بان العلم من قبيل الكيفيات لا من الفعل فلا عجب لكونه مقدورا سوى كون
طريقه مقدورا والالهام فعل الغير فليس بمقدور للعالم والتصفية لا حيث جعالها مدركة
[illegible] ايضا فالعلم الحاصل بهما لا يكون كسبيا لان
الكسبى هو العلم المقدور بحصوله بالقدرة الحادثة فلا يلزم من حصول العلم بهما انتفاء التلازم
العادى بين الكسبى والنظر وليس يعنى خصوص النظر [illegible] انه يمكن حصول العلم
الكسبى بدون النظر بالتصفية والالهام بدل انه يمكن ان يكون طريق آخر لكسب [illegible] وان
لم نطلع عليه قوله لزم الدور والتسلسل قال واعلم ان لزوم الدور والتسلسل
انما هو فى التصورات مطلقا واما فى التصديقات اذا امتنع الكسب بها فى التصور ومن زعم
ان الدليل فى التصديقات ايضا تام مطلقا لان التصديق بالمناسبة نظرى على ذلك التقدير
ولا بد منه فيلزم الدور والتسلسل فقد سهى لان الواجب هو مناسبة المبادى للمطالب [illegible]

بالمناسبة قوله وبه قال ناس. قال رحمه الله قد وجد في بعض النسخ وهو قول الامام
الرازي بعد قوله وبه قال ناس لكن بالمعنى من كلام الامام في المحصل وكلام ناقلي بعض
نسخ الشرح قوله الاول المطلوب التصوري واورد على التصديق مثله واجيب
بان ما يتعلق به التصديق على النسبة معلوم بكسبه التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول
بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وتظهر الجواب في التصديق وخفائه في التصور بسبب
الامام الرازي الى امتناع التصور وانحصاره في التصديق ثم اعلم ان كلام الشيخ
في حواشي شرح المختصر يشعر بان متعلق التصديق لا يتعلق به علم تصوري حيث قال هذا
الفرق يعني العلم التصديقي لا يتعلق الا بحصول النسبة او لا حصولها بخلاف الفرق الاول
يعني العلم التصوري فانه متعلق بالمفرد وبالنسبة نفسها فكانه قيل علم بمفرد وعلم
بحصول نسبة او لا حصولها وأريد بالمفرد ما عدا حصولها ولا حصولها هذا كلامه واذا لم يتعلق
العلم التصوري بمتعلق التصديق فقولك الاشكال في التصديق لان حصول النسبة او لا
حصولها لم يتصور قبل الطلب فيلزم طلب المجهول مطلقا لانه يقال انه معلومة باعتبار
الطرفين فلا يكون مجهولا مطلقا لان نفس السلب والايجاب مشتركان في الطرفين ولا تميز
لاحدهما عن الآخر بواسطتهما والمطلوب احدهما على التعيين فلا بد من العلم به بخصوصه حتى
يمكن توجه الطلب نحوه قوله ولكن انما يصدق عليه الخ حيث صدقه عليه
فلا يلزم عدم الفرق بين التصور بالوجه وتصور الوجه قوله فان الوجه المجهول فرضا
هو الذات والكنه الى ان بطلت تصوره بكنهها اعترض على المص بان الوجه المجهول قد يكون

هو الذات وقد يكون وجها فلا وجه لتعيين الذات كما ذكره المص واجاب صاحب المقاصد
بان المراد بالحقيقي ما هو الاسم اعني امكان اكتساب التصور بحسب كنهه ونبه على ان المجهول بنفسه
الذات لا غير فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بكنهه وقصد اكتساب بعض العوارض
لم يكن ذلك مما لا بد فيه التعريف ولو قصد اكتساب العارض بنفسه كان مجهولا بكنهه وان ر
ان يقال الجواب ان المراد بالذات هو نفس المط وعينه سواء كان كنهها او وجها ولو قيد الذات
بان يكون المطلوب تصورها بكنهها فالمقصود التمثيل لا التعيين فقط قوله فان قلت قد
بطلت مفهوم الانسان من حيث هو اما اذا طلبنا ان نعرف مفهوم الانسان من حيث
هو تحقق فليس هناك الا الوجه المعلوم الذي صار وسيلة الى الطلب وحقيقة الانسان
الذي هو المط واما اذا اردنا ان نعرف الانسان بتعريفه الرسمي فقد يوجد هناك الوجه
المعلوم الذي هو وسيلة الطلب والوجه المجهول الذي يريد ان نتصور الانسان به وبعض
الانسان الذي هو المط فهناك ثلثة اشياء ومحصل الجواب هو انا لا ندعي انه ليس هنا كل امر
دائر الامرين بل نريد انه ليس هناك امر يتعلق به غرضنا سوى الامرين المذكورين فان
مفهوم الانسان من حيث هو وان كان مغايرا له باعتبار العارض الا انه المط في الفرض
بالذات الانسان باعتبار العارض وهو المراد بالوجه المجهول فهناك امر هو وسيلة الطلب ولم يتعلق
امر ثالث يتعلق به غرضنا فتامل قوله وهذا اخص من نقيض الشيء لان نقيضه سالبة
محصلة وهذا العكس موجبة معدولة المحمول فيكون اخص منه لتوقف صدقه على وجود
الموضوع فلا يلزم نقيضه سالبة قد يقال في بيان عدم اجتماعهما ان عكس نقيض كل منهما

مع عدم الخروج منه لانا اذا قلنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به لا المعدومات الثابتة
انتج كل ما لا يمتنع طلبه وكذا عكس نقيض الثانية مع عين الاولى والمنتج كلي مستلزم له وكل
ما هو مستلزم كلي فهذا الحكم لا يخلو من ان يكون اما من الصغرى او من الكبرى ضرورة صحة
الصورة فعلى التقديرين يكون واحد منهما مستحيلا غير صادق قوله فان انعكاس
الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة . ذ سبيل هذا ما قال ان عكس النقيض عبارة عن جعل
نقيض الجزء الثاني اولا ونقيض الجزء الاول ثانيا مع بقاء الكيف والصدق وادعوا ان
الموجبة الكلية تنعكس كنفسها بهذا العكس واستدلوا عليه بانه اذا صدق كل ج ب
صدق كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق ما ليس ج ويتعكس الى بعض ج ليس ب وقد كان
الاصل كل ج ب هف واعترض عليه صاحب الكشف وغيره من المتأخرين بانا لا نم انه
لو لم يصدق كل ما ليس ب ليس ج يصدق ملحقه ما ليس ج بل الصادق ح سوالبه
الجزئية اعني ليس كل ما ليس ب ليس ج وهو اعم من قولنا بعض ما ليس ب ج وصدق الاعم
لا يستلزم صدق الاخص واجاب عنه بعض المحققين بانا نأخذ نقيض الطرفين بمعنى
السلب لا بمعنى العدول واذ قد تقرر ان الموجبة السالبة المحمول في حكم السالبة فنقول كل
ما ليس ب ليس ج موجبة سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع
فاذا لم يصدق نقيضه وهو ليس كل ما ليس ب ليس ج ومعناه سلب سلب ج عن بعض
ما صدق عليه سلب ب فلابد ان يصدق على ذلك البعض سلب لكن السلب ج فيلزم صدق
بعض ما ليس ب ج وبهم الدليل على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها الا انه لا يفيد في تحقق

اعلم انه يتوقف الدقة المراعى لانه يجوز عكس نقيض القضية الاولى في قولنا كل ما ليس يمتنع
طلبه فهو ليس بمعلوم وينعكس بالاستقامة الى قولنا بعض ليس بمعلوم ليس يمتنع طلبه ومع
لا يساعد القضية الثانية القائلة كل ما ليس بمعلوم يمتنع طلبه لكن موضوع الثانية لا يجوز
ان يكون سالبا مطلقا لان الايجاب الكلي السالب الموضوع اذا كان محصل المحمول او معدوله لا يصدق
في شيء من المواد اصلا بل يجب ان يكون معدولا او سالبا محضا بحيث يخرج الممتنعات
عنه فيكون اخص من موضوع ذلك العكس ولا منافاة بين اثبات الشيء لكل افراد الاخص
واثبات سلبه لبعض افراد الاعم وكذا الحال في عكس نقيض القضية الثانية وكذا عكس نقيض
كل واحد منهما لا ينتج مع الاخرى بعد اتحاد الاوسط لكن لنا ان نبطل منع القضية اعني قولنا
كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به على انه معدولة الطرفين لازمة لقولنا كل
مشعور به يمتنع طلبه لانه لو لم يصدق قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به على تقدير صدق
الاصل لصدق نقيضه وهو ليس كل ما لا يمتنع طلبه غير مشعور به وصدقه يستلزم صدق قولنا
بعض ما لا يمتنع طلبه مشعور به لكن الموضوع موجبا فيكون السالبة المعدولة وموجبة
المحصلة متلازمتين وهو ينعكس بعكس المستوى الى قولنا بعض مشعور به لا يمتنع طلبه وقد كان
الاصل كل مشعور به يمتنع طلبه هف غاية انه لا يكون عكس نقيض له بحسب الاصطلاح ولا يتعلق
غرضنا بكونه عكس نقيض له اصطلاحا بل المقصود بيان لزومه سواء سمي عكس نقيض له
اولا فلا قدح يمتنع الانعكاس فيكون لازم احد المتناقضين منافيا للآخر فلا يجتمعان
على الصدق قوله الماهية اي المفهوم التصوري اي ما من شأنه ان يتوهم فرضا به لان الكلام

في كتب التصورات قوله واما الثاني فلعدم جميع الاجزاء بعضها فان قلت اذا كان جميع اجزاء
الماهية نفس الماهية يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا بنفسها فلا يكون مقابلا له وللتعريف
في التعريف بالجزء قلت جميع الاجزاء يعتبر على وجهين احدهما ان يلاحظ بالمجموع من حيث هو هو
من غير التفات الى خصوصيات الاجزاء وهو المراد بنفس الماهية وتعريفها بهذا الاعتبار
هو تعريف بنفسها وثانيهما ان يلاحظ خصوصيات الاجزاء وهذا هو المراد من جميع الاجزاء
وتعريفها بهذا الاعتبار تعريف بجميع الاجزاء وبهذا الاعتبار جعل مقابلا للتعريف بنفسها
لكن لما كان جميع الاجزاء نفس الماهية بحسب الذات وانما كان مغايرا لها بحسب الاعتبار كان
التعريف به تعريفا بنفسها وليس المراد من التعريف بالجزء ان يكون الجزء وحده منفردا
عن الاجزاء الآخر بل قد يكون لخصوصية الجزء مدخل في التعريف سواء كان منفردا
عن الجزء الآخر او مجتمعا معه فيندرج التعريف بجميع الاجزاء في التعريف بالجزء قوله
والخارج او مركب الجزء والخارج هو منه وسيبطل جار صاحب المقاصد في عبارة المواقف
ههنا تسامح لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا بالمركب وكانه على حذف المضاف اي
ومركب بالخارج او ومركب الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون
البعض الموقوف خارجا عنه وانت لم يلتفت الى هذا من التوجيهين لان حذف المضاف في
مثل هذا المقام غير متعارف ولا بد من كون المعرف خارجا عن سائر الاجزاء ان يكون البعض
المعرف خارجا عنه لجواز ان يكون جزء المعرف مركبا من البعض المعرف وغيره واشار
الى توجيه بوجه آخر قوله واما ثانيا فيكون التعريف بالخارج لان كل جزء خارج قيل

عليه لا يلزم من كون البعض الموقوف وغيره فلا يلزم تعريفه بالخارج وكون كل جزء خارجا عما عداه
لا يفيد شيئا ويمكن ان يجاب بانا ننقل الكلام الى ذلك الجزء الموقوف فنقول لا بد ان يعرف
جزء منه فذلك الجزء اما نفسه فيكون موقوفا لنفسه واما غيره وذلك الغير ان لم يتركب منه
ومن غيره يلزم التعريف بالخارج او لا فيتركب ماهية من اجزاء غير متناهية ثانيا وهو مستحيل
وقد يمنع استحالته فان الاجزاء التي يعرف بها الماهية اجزاء عقلية لا اجزاء خارجية
والدليل يدل على كونها متناهية غايته امتناع تعقل كنه الماهية بالنسبة الى القوى الضعيفة
عن ادراك تفاصيل ما لا يتناهى واما القوى العالية فيجوز ارتسامها فيها بكنهها لا ترتب
فيها ترتب في الموجبة في تلك القوى قوله واجاب عنه بعض المتاخرين الظاهر ان هذا
الجواب منع سند لكن ما الزم على هذا ان يكون قوله ولا يلزم من تقدم كل بعض الكلام
على السند وهو غير مسموع وجعل الشيخ في حاشيته بان هذا الجواب معارضة في دعوى لنفي
وهو ان التعريف بجميع الاجزاء جائز فتقرير ان جميع اجزاء الماهية غير نفسها دليل
وقوله [illegible] لو كانت غير جميع الاجزاء معارضة فما المقدمة وقوله ولا يلزم
مناقضة للمعارضة التي ذكرها الجيب وقال صاحب المقاصد جواب صاحب النقد منع الاول
لم [illegible] المنع [illegible] استدل على بطلان المقدمة الممنوعة بقوله ان جميع الاجزاء الماهية
نفسها الخ وقوله فلو كانت غير جميع الاجزاء استدلوا على المقدمة الممنوعة
وقوله ولا يلزم ابطال دليل المقدمة الممنوعة وما ذكره صاحب المقاصد اولى لان جعل
جواب صاحب النقد معارضة لاثبات ان التعريف بجميع الاجزاء جائز لا يخلو عن تكلف

بالعكس

لانه لا يدل على صحة التعريف لانه لا يلزم من عدم كونه نفس الماهية صحة التعريف به غايته ارتفاع
مانع مخصوص هو لا يستلزم صحة التعريف لجواز ان يوجد مانع آخر ولا يوجد مصحح **قوله**
يعني ان التماثل الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل بعينها قال صاحب المقاصد ظاهر كلام
المواقف يشعر بالفرق فيما ذكره لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصول امر آخر
هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصور الاجزاء امرا يوجب حصول آخر هو تصور المجموع اعني
تصور الماهية واجيب لا دفعه بان المراد ان صور الاجزاء المجتمعة في الذهن هو تصور
الماهية بالكنه واما غير تصور الماهية لغير الصور الذهنية عن الماهية اي حقيقة
لكن يوجد ظل غير اصيل كما يتحقق لمن اراد ذلك ثم قال صاحب المقاصد فان اراد
نفي ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور الماهية فبطلانه ليس بديهيا
ضروري ولا برهان بل يكذبه الوجدان وانه لا يمتنع بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا يحصل من
تعدد ما العدد قبلنا انا لا نحفظ يوجد الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا واشار
بقوله سابقا لا دفعه بان الفرق في الوجدانيات حكم بان تصورات الاجزاء ليست مغايرة
بالذات لتصور الماهية فان صورة كل جزء اذا وقعت وحدها ذلك الجزء قصدا واذا اجتمعت
صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآتا واحدة وقد بها مجموع الجزئين
قصدا وكل واحد منهما ضمنا فليس هناك صورة اخرى مغايرة لصورة الجزئين بالذات
بل ليس هناك الا صورة الجزئين الملتفة كل منهما قصدا تارة لا المجموع ومن حيث هي
تارة اخرى وبهذا الاعتبار هو تصور الماهية بالكنه اي احد ما لا انحاء تصور

الجزئين ومتحد منهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار بقي الكلام في التعريف بالرسم في
ان معرفة المرسوم هو من معرفة اجزاء الرسم كما ان الحد بناء على لزوم معرفة
الشيء برسمه ليس الا معرفة اجزاء الرسم مع قطع النظر والالتفات الى خصوصيات
اجزاء الرسم ام غيره على ما قيل فيه لان الرسم يجب ان يكون بلازم مخصوص مع ذلك
يجب ان يكون بحيث ينتقل الذهن منه بصورة الى تصور الماهية وهذا يدل على ان
تصور المرسوم مغاير بالذات لتعريف الرسم وينتقل منه اليه والظاهر هو الاول
فانه لو كان التعريف الرسمي عبارة عن تصور لاجزاء الرسم قصدا من غير جعل آلة
لملاحظة المرسوم كما هو على الثاني لا يجب ان يكون بحيث ينتقل منه اليه والا فلا يكون
معرفا وان كان عبارة عن تصور الماهية بتلك اللوازم بجعلها آلة لملاحظتها فلا يوجد
هناك تصور آخر مغاير للاول بالذات ويكون الامر فيه على قياس التعريف بالاجزاء
بحيث يكون الكل جزء منه مدخل في التعريف ويكون تصور الماهية بجميع اجزاء الرسم
هو عين تصور المرسوم ولا اختلاف الا بالاجمال والتفصيل **قوله** فالمعرف للماهية
مجموع امور كل واحد منها متقدم قال صاحب المقاصد هذا لا يجدي نفعا لان الحد والمعرف
كذلك فلا بد في بيان التغاير والنسبة من التعرض لتلك الامور من حيث الملاحظة
تفصيلا واجمالا محذوف وهو حق كلامهم وهو مدفوع بان قوله مجموع امور كل
واحد منها متقدم يشعر بملاحظة تعددها وترتبها ليس المجموع منه الملاحظة ولا معنى
للاجمال والتفصيل سوى هذا **قوله** كذلك جميع الاجزاء الذهنية عين الماهية

قيل عليه لو كان الاحتياج خارجا عن الماهية ينحصر اجزاء الماهية في الجنس والفصل
فاذا حصل في العقل من غير ترتيب فان حصلت الماهية فيه لم يكن الكسب اثر في
حصول الماهية وحصولها في العقل لان حاصل الكسب هو جميع الاجزاء وترتيبها
وقد حصلت الماهية بدونها وان لم تحصل لا يكون جميع اجزاء الشيء موجبا مع عدم
ذلك الشيء وهو بين الاستحالة وجوابه ان المركبات منها ما لها صورة كالافلاك والعناصر
والمواليد ومنها ما لا صورة لها كالبيت والجدار واما التي لها صورة يمتنع وجود جميع
اجزائها بدونها ووجود اجزائها بدونها ووجود الماهية لان من جملة اجزائها الصورة ويمتنع
وجودها منفردة عن المادة وتوقف ماهية لتوقف فيلزم من وجود جميع اجزائها وجود تلك
الماهية بالضرورة او الاحتياج لا نزاع لوجود الجميع في هذه الصورة واما المركبات التي
لا صورة لها فلا يمتنع وجود اجزائها متفرقة فيجوز ان توجد جميع اجزائها من غير ان توجد
المركب منها الا صلاح الذي هو لازم لوجود ذلك المركب والغلط انما وقع من قياس
احدهما على الاخر لا يقال لو جاز وجود جميع اجزاء الماهية في العقل متفرقة من غير
اجتماع لزم ان يكون بينها احتياج فلا يكون الماهية مركبة منها واحدة وحدة حقيقية
لانا نقول احتياج اجزاء الماهية بعضها الى بعض انما هو في التحصيل ومطابقته تمام الماهية
نوع ما لكمال ما كمقتضيه لا في الوجود العقلي فيجوز وجودها في العقل فرادى مجتمعة
ولا يلزم ان يكون الاحتياج بين الاجزاء في لو احد كمقتضى بحسب الوجود بل لو احتاج
الاحتياج في الجملة ويحققها الوجود وهو حاصل فيها قوله وشرائط وهذه العلوم

في المركبات الخارجية المغلطة في باب التعريف هو انه زعم ان تصور الماهية
امر مغاير بالذات لتصورات جميع الاجزاء مترتب عليها لانه مكتسب عنها فصار المفروض
كونه مكتسبا منها مع ان الماهية ليست الا جميع الاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ولو علم
ان تصور الماهية هو عين تصور الاجزاء ولكن فرق الا بملاحظة الخصوصيات وعدمها
ومعنى الاكتساب منها هو ان لكل واحد منها دخلا في تصور الماهية لا ان ثمة امرا مترتب
على تصورات الاجزاء مغايرا لها بالذات لم يقع الغلط والمغلطة فيما نحن فيه هو انه حسبان
عند حصول جميع الاجزاء تحصل امر زائد على مجموع الاجزاء بناء على ان حصول الاجزاء سبب
لحصول الماهية ولو علم ان الحاصل هو عين جميع الاجزاء لا امر آخر مغاير لها بالذات
ومعنى السبب ان يكون لكل منها دخل في وجود الماهية لا ان الجميع سبب لا نوقع
المغلطة في الصورتين امر واحد ومن زعم ان التعريف انما يصح لو لم يتغير الشبهة وانه
يجوز ان يكون الخلل من جهة التغاير لا من الاصل فقد ابعد عن المرام قوله
او بتمامه ببعض الاجزاء انما ذكر كلمة او تنبيها على ان القدح فيما ذكره الامام من الدليل على
امتناع التعريف يكفي فيه التعرض لمقدمة ما دليله من غير احتياج الى القدح في مقدمة
من مقدماته واما صاحب المقاصد فانه قال الجواب اما عن الاول واما عن الثاني واما عن
الثالث وما توجه عليه ان يقال يكفي في دفع كلام الامام القدح في بعض مقدمات استدلاله
فلا حاجة الى القدح في كلها اعترض عليه بانهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض
وبالخارج احتاج الى التفصيل الى القدح في كل واحد من مقدمات استدلاله وان كان يكفي في

الجواب لقدح في بعضها وبهذا الاعتذار لا يحتاج الى تغيير المواقف قوله لانا نعلم
موقف الماهية عنها فكيف لا يكون العلم بالماهية علما بالاجزاء وان معرفة الشيء بسبب
توقفه على حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علم حصول الشيء لو لم يكن
على شيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فيجاز حصول الكل بدونه فلم يكن علة
وجه اندفاع الاول لزم موقوفية الماهية قد تكون باجزائها فيكون العلم بالماهية متبوعا علما
بالاجزاء بالذات وقد يكون بوجه تميزها عما عداها من غير احاطة الشيء بحقيقة الاجزاء وفي لم يكن
العلم بالماهية علما بالاجزاء والاشتباه انما وقع من قياس الحصول الذهني على الوجود الخارجي
فان الشيء اذا وجد في الخارج لزم ان يكون جميع اجزائه الخارجية موجودة فيه الا لم يكن
الشيء موجودا واما في الوجود العقلي فيمكن [illegible] هذا السؤال فانه لا يلزم من وجود الشيء
في العقل وجود اجزائه العقلية فيه لان الوجود العقلي للماهية يكون على انحاء مختلفة
بكنهها او بوجه وجوهها ووجه النزاع الثاني والثالث هو ان سبب المركب لا يلزم ان يكون
سببا لشيء من اجزائه فان العلة الصورية علة لحصول المركب الخارجي بالفعل مع انه قد لا يكون
سببا لشيء من اجزائه كما في صور المواليد ومن توهم ان المراد بالجزء الصوري هو الهيئة
الاجتماعية وقع اشتباه لما سبق بان المراد ما هو جزء الجزء الصوري هذا بعد [illegible]
ولعل الذي [illegible] عليه هو عبارة شرح المقاصد حيث قال فيه وتتغير العلة الا جماعة قوله
تمام الاشكال بهذا [illegible] هذا في الشيء [illegible] و[illegible] الواحد [illegible] بالكل [illegible]
الشيء هذا [illegible] اي بالسرها قبل تمام الاشكال [illegible] لا [illegible] عنه [illegible]

فلا يحسن الترديد بانه اما تعرفه وقد يقال المراد الاشكال المتعلق بالتوقف بالى اجمع
من لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى وفيه بعد من جهة اللفظ والمعنى وان كان
ان المراد بالجميع تغليبا فان الغير كما يتناول الجزء ايضا فرده عليه الاشكال المتعلق بجزء
سواء كان جميع الاجزاء او بعضها وان لم يرد الاشكال المتعلق بالتوقف الماهية
فالفهم الاكثر معهم الكل وجعل الاشكال عاما ... يتوقف على تصور الماهية بوجه
ما وهذا التصور لا يتوقف على العلم بالاخصاء بل الموقوف عليه انما هو التوقف بالى اجمع
وعلى تقدير التسليم فلا يلزم التسلسل قوله ان كانت حاصلة ضرورة الا ... انه يحدث
هذا الضرورة ... ان كانت حاصلة مستلزمة فالماهية معلومة منها والا امتنع التعريف
بها لامتناع التوقف بالمجهول قوله اما اذا لم يكن حاصلة بدان اي تعريفه سواء
كانت اجزائه باسرها داخلة في الماهية او لا لجميع اجزاء ذلك لتوقف اما حاصلة ضرورة
اولا فان كان حاصلا ضرورة مستلزمة للعلم بالماهية فلا تعرف الماهية بها لا يكون
معلوما وان لم يكن حاصلا ضرورة فاما ان لا يكون حاصلا اصلا ولا تعرف بها ايضا
لامتناع التعريف بالمجهول قوله اما اذا لم يكن حاصلة ... اي تعريفه او يكون
حاصلا بالضرورة فيكون بالكسب ولا يجوز ان يكون الحصول بالكسب بطريق التسلسل
لاستحالته فتعين ان ينتهي الى الضروري فيكون ما يستند اليه حاصلا معه فلا يعرف به كما هو
وكذا ما يستند اليه ومنتهى اجزاء فالممتنع التعريف ولا يخفى ان هذا الكلام كما يجري في التصور لا
يكفي التصديق ايضا والجواب الجواب وما يقال من انه لا منع للانتهاء الى الضروري بعد

فرض تركيبه الكل فخلط لان المنوض هنا تركيبه الكل فان قوله والا رفع الايجاب الكلى اى ح
ضرورية الاجزاء والازم منه ان يكون البعض لا ضروريا اى كسبيا لكن السالبة البسيطة
تستلزم الموجبة المعدولة عند وجود الموضوع لا كسبية الجميع على ان المراد الاجزاء التي لا بد
لماهيتها او لها واجزاء الاجزاء ولا يلزم من كسبية جميعها كسبية اجزاء الاجزاء قوله وقد يقع على
هذه الامور الخارجية المنفصلة ظاهر مع شعر بان تصور المرسوم هو تصور الرسم وذلك
الا بالاجمال والتفصيل فان كل واحد من اجزاء الرسم له مدخل في معرفة المرسوم
كما في الحد لكن ما سبق مخالفة اللازم اذا كان مخصصا وانا مع ذلك بحيث ينتقل الذهن
من تصوره الى تصوره صلح ان يكون معرفا يدل على ان تصور المرسوم مغاير لتصور الرسم
مرتب عليه وينتقل منه فان كان تصور اجزاء الرسم عبارة عن جميعها الا بملاحظة
المرسوم فالوجدان يشهد بانه ليس هنا تصوران احدهما مغاير له بالذات كما في الحد بعينه
وان كان عين تصور تلك اللوازم بانها يلزم ان يكون هنا تصوران متغايران بالذات
مرتب عليها وينتقل منها اليه لنظهر هواه ولو قوله قلنا من جوز ذلك فله ان يقول المعاني
البسيطة وايضا ان يقول المعاني البسيطة اي صالحة النفس قد لا تجعل آلة لملاحظة
الماهية فلا يكون الماهية معلومة بها واذا جعلت آلة لملاحظتها تحصل بها معرفة
الماهية اذا كان مخصصا بها وشاملا لجميع افراد قوله ولو لم يكن حاصلا ضرورة فان قيل
الضروريات لا يستلزم الحصول فيلزم على ما ذكره ان لا يتحقق التكليف عند انتفاء هذه
العلوم الضرورية فيستلزم انه تكليفا للغافل قلنا لا انه يلزم ذلك واذا لم يحكم بعلم

التكليف كان غافلا النظر ان المراد بالعلم ههنا هو التصديق اليقيني كما يدل عليه
كلام المصنف فيما سيأتي فرض عليه انه لا يلزم من عدم التصديق اليقيني بالتكليف تكليف الغافل
لجواز ان يكون له تصديق ظني او تقليدي فلا يكون غافلا وايضا لم يتوقف هذا الاشعار
يتوقف التكليف على التصديق بثبوته في الجملة وهو حاصل في الواقع ولا على التصديق عند نا
ليس المراد بتكليف الغافل الا انه يختلف فيه كما فيما سبق مثل انه تكليف الغافل لا يجوز
اجماعا بل المراد ان تكليف الغافل لا يجوز اجماعا لان الكلام قبل تكليف الغافل عندنا
فلا يجوز وعند المعتزلة ليس من قبيل تكليف الغافل فيجوز قوله والا لم يكلف الكفار فان قيل
ليس مرادهم من توقف التكليف على العلم به ان التكليف بالشيء موقوف على العلم
بوجوب التكليف به في الجملة فلا يرد تكليف الكفار لانهم مصدقون بوجوب التكليف ايهم
في الجملة وان لم يصدقوا بالتكليف بشرع محمد عليه السلام الا ان يراد من الكفار من لا يتدين
بدين اصلا ولا يقولون بتكليف رأسا وايضا لا يرد عليهم الاشكال بلزوم الدور لان
التكليف بامر لا يتوقف على العلم بتكليفه عندهم بل على العلم بانه مكلف في الجملة وهو
لا يتوقف على التكليف بذلك الامر قوله ويبطله ما مر من شهادة الوجدان اي
مع الاستدلال المذكور على مذهبهم هو ان مرادهم من الضروري ما لا يتعلق بقدرة العبد
اصلا وبالنظري ما يقابله وما ذكره من شهادة الوجدان لتحقق كون البعض ضروريا ومن لزوم
الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا لا يبطله وغاية ما يمكن ان يقال ان النظري يقال
على ما يتوقف على النظر فان اراد وا به هذا المعنى بطل دعواهم بما مر من شهادة الوجدان

تكليف
بالتكليف بل مرادهم ان
التكليف بالشيء موقوف
على العلم به

ولزوم الدور والتسلسل وارد وغير ذلك فلا نزاع منهم في المعنى قوله في اثبات العلوم
الضرورية لا يخفى انه قد سبق ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري وبعضه نظري
فما الحاجة بعد ذلك الى اثبات العلوم الضرورية لانا نقول المعلوم مما سبق هو ان لنا
علما ضروريا واما ان العلوم الضرورية التي يجعل منها مقدمات القياس ويدعى كونها ضرورية
ما هي منها فلم يعلم مما سبق والمقصود ههنا اثبات تلك الانواع والرد على منكريها قوله
اي غير معلومة الاشتراك يقينا والظاهر ان مثل الذي ذكره في الوجدانيات
يكون من حاله الذي يذكره يجده بعضنا وبالاثبات لانها باطنية لا يتصور الاشتراك فيها فلا حاجة
الى نفيه بعدم الاشتراك بعدم معلومية الاشتراك يقينا ويمكن ان يقال قد يكون الاثر
تلك الحالة سبب استعداد النفس لادراك امر لم يمكن الاشتراك فيها ونجد ذلك الاثر
ايضا من قبيل الوجدانيات كما اذا ادركنا بوجداننا ان لنا بعض التصورات والتصديقات
حاصلة لنا بدون فكر ونظر فيه هو سبب العلم بان بعض التصورات والتصديقات ضروري
مستغن عن الاكتساب وبعضه نظري يحتاج اليه وهذا يتصور فيه الاشتراك فلهذا
في عدم الاشتراك بانه في قوله والحدسيات المراد من الحدسيات التي ادرجها في الحسيات
هو ما يكون في اي الظاهر مدخل فيها وهي التي قد عرفت بانها قضايا يحكم بها لحدس قوي من النفس
يزول معه الشك ويحصل بها مثل التراءى كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف
تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس قربا وبعدا واما القضايا التي يطول
النفس لقوة المستقلة الا التفات اليها بالحدود الوسطى وقعه ويحصل المطالب الذي

من تلك الجهة وكذا لكم من غير الحكماء سواء كان مع شوق ام لم يكن وهي ليست من المبادئ
الاول ولا معدودة من الضروريات المطلقة والكلام فيها قوله واما الحسيات فادعا
الاشتراك في اسبابها فيه انه لا فرق بين الحسيات والوجدانيات في انه اذا ثبت الاشتراك
في الاسباب المقتضية للحكم يكون حجة على هذا واذا لم يثبت لا يكون حجة على الغير فلم حكم
على الوجدانيات مطلقا بانها لا يقوم حجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في اسبابها وميل
هذا الحكم ولو حمل عبارة المصنف في قوله لا يقوم حجة على الغير على ظاهره وجعل الوجدانيات
عبارة عما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدركه من غيره مثل خوف وغضب
فانما يستدل بالآثار من الوجنات والنظرات الحق هذا لم يرد عليه ما ويمكن
ان الوجدانيات بهذا المعنى لا يتصور الاشتراك فيها وهذا غير وارد على الحسيات فقد يقطع بالاشتراك
في الاسباب المقتضية لها بخلاف الوجدانيات فان اسبابها امر خفي لا يتصور اطلاع الغير عليه
فلهذا لم ... واما تخصيص الوجدانيات بما ذكر من القضايا الشخصية التي موضوعها ذات
المدرك ومحمولها حال من احواله فقد عرفت حاله فيما سبق فان كون بعض التصورات
والتصديقات ضروريا والبعض نظريا امر معلوم بالوجدان والسبب المقتضي لهذا العلم مشترك
وكذا الحكم بان كل احد يكتسبه غير معلوم الاشتراك بعينها فلو ادعى الخصم انه لم يجد في وجدانه
لا يتصور الالزام والاسكات بخلاف الحسيات في بعض المواد فان انكارها يعد مكابرة للحس
فالحاصل ان المعلوم بالوجدان هو كون بعض التصورات والتصديقات حاصلة بلا نظر وكسب
والبعض بنظر وكسب وهذا ايضا من قبيل القضايا التي موضوعها ذات المدرك ومحمولها حالة

من احواله فان ما له انما مدرك للبعض بلا حظ وللبعض نظرا وانما محتاج اليه في البعض
فلذلك لا يلزم من كون بعض التصورات والتصديقات ضروريا لغير القروية وما لا يحتاج في نفسه
الى نظر والعلوم بالوجدان كون ذلك الشخص غير محتاج في حصول البعض الى نظر ويلزم منه
كون ذلك البعض ضروريا فان العقائد النظرية التي تحصل لمن له حدس قوي بغير نظر واكتساب
ليست ضرورية مع ان ذلك الشخص لا يحتاج في حصولها الى نظر وكسب باعتبار قبولها معا يعني
ان الحكم بانحصاره في ضمانه الا باعتبار مطلقا فلا ينافيه تحقق احتمال آخر
مثلا اعتبار بقول احدهما مع بعض الاخر قوله الظاهر وان على الحق يقال حدث على الرجل غلبته
وعلى البيت علوه ومعنى الظهور على متعلقه وقوله لا العقائد يد متعلق بالصرف على اعتبار
ملاحظة معنى الاتصاف فيه قوله ليس بجرم الحق والالم يقع الغلط في احكام الحس لا بد من
امور ينضم اليه فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال
الغلط قائما قوله او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية يعني القضايا الشخصية
وانما قيد بذلك لان الاغلاط التي ستذكرها انما هي في الجزئيات الحقيقية قيل يرد عليه ان هذا الدليل
قاصر عن المدعى لانه قياس مركب من منفصلة ذات اجزاء ثلثة وقد بين حكم اثنين منها وهي
الكلية والشخصية ولم يبين حكم ما سواهما فلا ينتج المطلوب والجواب ان القضايا منحصرة فيها وفي
الطبيعية والجزئية التي حكم فيها على بعض افراد الموضوع من غير تعيين والحس لا يتعلق له
بالطبائع واحكامها والجزئية التي تحكم فيها على البعض من غير تعيين يعلم حالها من الشخصية
لان حكم الحس فيها انما هو بواسطة حكمه على البعض المعين المشخص فاذا كان حكمه فيه

فيه مع وجوده لم يكن موصوفا فيما يسببه واما الشرطان فظاهر انه لا تعلق للحس بهما قوله
والسبب ان ما حولها اعترض عليه بعض الافاضل بان قوله والشعاع البصري الذي
ما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما الخ صريح في ان عدم تميز البصر النار عن الهواء المستضي انما
هو بسبب الظلمة وقوله واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء وبينهما
في القرب ظاهر ثم قال والحق ان الظلمة لا دخل لها في عدم التميز واما اشتراطها لئلا ينجلي
ضوء الهواء المستضي بضوء النار بالضياء الغالب كضياء الشمس فيرى النار وحدها وقوله
الشعاع البصري لا ينفذ نفوذا تاما ممنوع لا يرى ان الكواكب ترى في الليالي التي ليست بمقمرة مع
سماتها في الليالي المقمرة وجوابه ان المراد شرط عدم التميز مجموع الامرين اعني البعد المفرط والظلمة
واشار الى اشتراك البعد المفرط بقوله هذا اذا لم يكن بعيدا جدا والى اشتراط الظلمة بقوله
والشعاع البصري لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما وتفصيل كلامه ان النار اذا كانت قريبة
من الرائي يحول الظلمة في الهواء الذي بينهما رقيقة بسبب ضوء النار وقلة مقدار الهواء
المظلم فيكون نفوذ الشعاع فيه قويا مما اذا كان بينهما بعد اذ بعد مسافة لكن قوة الظلمة
في الهواء الذي بينهما فيتميز عند الرائي النار عن الهواء المضي بضوئها لقوة الشعاع البصري
الواصل الى المرئي فيرى النار على ما يقتضيها زاوية الابصار واذا كان بعيدا جدا لا ينفذ
الشعاع في الظلمة الكثيفة نفوذا تاما لكثافتها وضعف الشعاع الواصل الى المرئي البعيد
ولما كان شعاع النار اقوى من شعاع الهواء المستضي بضوئها يرى النار وحدها بزاوية اضوء
وترى اضوء كما في سائر المرئيات البعيدة واذا لم يكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع

البصر لا الهواء المتوسط وان نفذ نفوذا ما لكن الواصل الى المرئي لا يكون في الضعف
بحيث لا يرى الضوء الضعيف الذي في الهواء المنبث فيه مع النار ولا تميز بها بسبب
الضعف الذي فيه فيدركها جملة واحدة فيراها بذواتها اوسع فيراها اعظم واما منع
المقدمة القائلة بان الشعاع البصري لا ينفذ في الظلمة نفوذا فغير متوجه لظهور صحة
المقدمة ضرورة لا يقبل المنع وما ذكره الشارح مدفوع بان البصر في الليلة المظلمة ينفعل
عن ضوء القمر من ضوء الكواكب و من ضوء القمر فلا يكون ظهورها فيها كظهورها في الليلة
المظلمة لا يتصور نفوذ شعاع البصر حتى لو انفعل بالضوء الغالب القاهر كضوء الشمس
لا يرى ضوء الكواكب اصلا بل ضوء القمر ايضا وجميع الكواكب كذلك كلها اذا انفعلت
عن الاقوى لم يدرك الاضعف او يكون ادراكها ضعيفا قوله ويتفاوت مقدار
المرئي صغرا وكبرا اه كلامه رحمه الله ههنا صريح في ان تفاوت المرئي في الرؤية صغرا وكبرا
على القول بخروج الشعاع انما هو بسبب تفاوت زوايا رأس المخروط الشعاعي ضيقا وسعة
وقال حو شيخ النجيد القائلون بخروج الشعاع حيث لم يتمكنوا في تفاوت
المرئي صغرا وكبرا باختلاف زوايا رأس المخروط ضيقا وسعة بدء ذلك مما يناسب
القول بالانطباع واما القائلون بخروج الشعاع فمنهم من ذهب الى انه مصمت وزعم
انا نرى بسهم المخروط اقوى شعاعا واصدق رؤية فاذا بعد المرئي اختفى عن البصر
ما وقع عليه الحراق قاعدة المخروط ومنهم من ذهب الى انه خطوط وزعم ان ما من شيء
الخطوط من المرئي يدرك فكلما كان المرئي ابعد كان الانواع فيما بين الخطوط اكثر فلا يدرك

من المرئي اقل فيرى لذلك اصغر وذهب بعض المحققين من المتأخرين الى انه لا يخرج
الشعاع من العين حقيقة بل المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان ينبعث على سطحه من
المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط متوهم رأسه عند مركز
الباصرة لكنهم سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلة فتعين خروج الشعاع منها
اليه مجازا على ما سموا حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وهذا
تأويل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان يقال انا الابصار انما يكون
بذلك الشعاع الواقع على سطح المرئي فيحصل الرؤية في جميع ابعاده على مقدار واحد ويمكن
ان يدفع بان ذلك الشعاع متفاوت فوسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد المرئي لم يرى
منه الا ضعف شعاعه وما ذكره رحمه الله ههنا من بيان اسباب الاغلاط المذكورة ماخوذ
من كلام صاحب ملخص المحصل وكان صاحب التلخيص لما تصدى لبيان اسباب الغلط في الصور
المذكورة ولم يشعر اشتمالها على اصول اصلين اختار من كل من الاصلين ما يناسب
مقصده ومرامه وبنى عليه كلامه قوله فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر هذا
اذا تساوى ضلعاها كل زاوية والا فلا يلزم الحكم المذكور قوله يتلاقيان قبل وصولها
الى العين فيصير تجويفاهما واحدا هو ملتقى النورين والمشهور انهما متقاطعان تقاطعا
صليبيا يذهب النافذ من اليمين الى العين اليسرى والآخر منه الى اليسرى العين اليمنى
وقال جالينوس هما كخطين منحنيين موضوعين في سطح واحد يلتقي حدبتاهما بدقة
التقاطع كهيئة الدال في الخط اليوناني اذا وضعت ظهرا احدهما على ظهر الآخر قوله

وفصل الخطوط الشعاعية على المرئي من ذاته واحدة كما قال الشيخ هاهنا صرح
في السبب رؤية الشيء الواحد واحدا واثنين عند اصحاب الشعاع هو وقوع الشعاع
على المرئي من ذات واحدة ومن محاذيين وقد ذكر في حواشي شيخ النجاة ان اصحاب
الشعاع قالوا ان المخروطين الخارجين من العينين الى المبصرات يحيط بهما خط واحد
ان كان الشيء الواحد واحدا او اثنين لوقوع السهمان ان متعددا لوقوع النور
في السهم واقول هذا القول بعيد عن الصواب لان كل واحد من السهمين له مخرج
مغاير لمخرج الآخر والخطان اذا خرجا من نقطتين لا يكون احدهما من مخرج الخط الآخر
عن الآخر اذا خرجا على الاستقامة فان كان خرجا على سبيل التقارب لا يتصور تلاقيهما
الا بعد ما تساقطا وان لم يخرجا على سبيل التقارب فلا التقاء اصلا اللهم الا ان ينكر
عن الاستقامة والخطوط الشعاعية لا يكون خروجها الا على سبيل الاستقامة الا ان يمنع عن
استقامته مانع مثل جسم كثيف يمنع نفوذه اصلا او يمنع استقامته وقد تقرر ذلك
موضعه فلا يتصور التقاء السهمين على رؤية الشيء الواحد واحدا قوله وكالدوران قيل
تكرار لما سبق من حديث النظر الى الترمع بغمز احدى العينين ولا فرق بينهما الا بالكلية
والجزئية لغزاله ولمس جزئيات الكل قوله واما الاحول العقلي فقد يرى الواحد اثنين
قيل علة الاعتبار بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤية الواحد واحدا لان ابتلى رؤية
الواحد اثنين هو انحراف العصبتين او احدهما وهو حاصل غاية ان يعلم ان الذي يراه
اثنين ليس باثنين وجوابه ان الحس لا يخطي في وصول الشعاع من محاذيتين او من محاذاة

واحدة بل لا بد في مثل الالتفات وجعل ذلك الشعاع آلة له دركه فاذا اعتادت النفس
بالوقوف على الصواب عرفت عند الالتفات الى احد الشعاعين ولا تجعله آلة له دركه فلا ترى
الواحد اثنين واما كون الذي يصدق الحول تكلفا ولم يقيد باستعمال احد الشعاعين دون
الاخر واستعمالهما لاعتبار بالاستعمال الاشعة فذلك يرى الاثنين واما ما يقال من ان الحول
الفطري لتنقيه بالغلط في رؤية الواحد اثنين بتكلف في تغيير هيئة عينيه فربما يؤدي الى تغير
الاستقامة في العصبتين لا في تحريف المجرى قد يؤدي الى الاستقامة فعادته بذلك التغير فبعد
فعلا لا تجار بغير هيئة عينيه لما يقتضي استقامة العصبتين لا يعتاد به فلا يرى الواحد
اثنين فان صح فهو كلام على ما ذكره الشيخ رحمه الله قوله واما لما وقع الشعاع
البصري على تلك الالوان ورد عليه ان اللون الاول اذا ذهب عن الحس المشترك لا يرى
لون ممتزج وان قصر الزمان بين رؤيتي اللونين واذا لم يذهب عن الحس المشترك يرى
لونا ممتزجا بينهما وان طال الزمان بين رؤيتيهما لما كان له مرة ذكره في ذهاب اللون الاول
عن الحس المشترك وعدم ذهابه غاية الاقتران الزمان اذا كان قليلا لا يذهب اللون الاول
عن الحس المشترك غالبا فيما لا الالتذاذ له ولا يمكن ان يعلم مقدار الوقت الاول قبل الزمان
مع بقاء المرئي في الحس المشترك وتحقيقه ان الخطوط المختلفة الالوان اذا امتدت على
الحس المشترك من محاذاته واحدة في زمان منقسم نقيض زمان ان اخذ منها عنه يحصل اثر الآخر
في ذلك الموضع من الحس المشترك لوصول اثرين عن محاذاة واحدة فيرى لونا ممتزجا ولو مرد
الشعاع في ذلك الزمان المتخلل بين الرؤيتين مع بقاء الاثر فيه لما فرض حركة الرحى سريعة

جدا لكان الزمان الواقع بين الرؤيتين في غاية القلة فلا تقدر النفس تميز احد مدركيه
عن الآخر فتحكم انها ادركت شيئا واحدا ممتزجا منهما فوق اذا اريد بلون الآلة ولون الحس
المشترك لا يرى لونا ممتزجا وان قل الزمان وان اراد به لا يرى الالوان معا في الحقيقة
فمسلم ولكن ليس المراد من رؤية اللون الممتزج ذلك وان اراد به انه لا يتخيل انها ادركت
شيئا واحدا ممتزجا فممنوع فان الزمان لطيف جدا لا يحس النفس ببقاء الادراك الاول عند
حصول الادراك الثاني فلا تميز بين المدركين فتظنهما امرا واحدا فمدرك الآلة ولعل ارتسام
الصورتين في محل واحد من الحس المشترك دون الآلة لكنه خلاف ظاهر العبارة **قوله**
بسبب تموج الشعاع البصري فقيل الصواب بسبب تموج شعاع الشمس المنعكس من
ارض السبخة كالاسطوانة المستديرة اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه
رأى الوجه فيها طويلا بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس شعاع البصر من
بالمواقع عرضها ما لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس منه عكس مستقيم والعرض ينعكس
منه عكسا منحنيا واذا نظر اليه بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الامر
بالعكس فيرى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله اقل من طوله واذا نظر
اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة البصر يرى الوجه معوجا واذا كانت المرآة
بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين او اكثر لما موضع احد يرى الناظر فيها بقدر
وجهين او اكثر من وجهين من بعضها يرى وجه مستقل وكذلك في الصقلاة التي
الى ... على اكثر كالمرآة وتماثيل بها ... ولا يرى عليها الا وجه

الاشياء بعلم الله تعالى ما يرى **قوله** والمنعكسة لما عرضت انما تنعكس من خط وهذا ايضا
من الطوال الاول **قوله** لو كان انعكاس من خط بعضه مستقيم ونظيره لهذا الانعكاس
من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحني فان السطح القاطع للاسطوانة ان قطعها على موازاة
السهم يحدث خطوط مستقيم وان قطعها على تورب يحدث خط منحني لا على سبيل الاستدارة
فما ينعكس عنه الخطوط الشعاعية لا يكون ظاهر كالمستقيم والمنحني بل ينقسم يكون
بعض ما ينعكس عنه خطوطا مستقيمة وبعض ما ينعكس عنه خطوطا منحنية **قوله** العذاب
بالنوم بالضم والتخفيف ما يقدر من العذر **قوله** ابرسام بكسر الباء علة معروفة وقد
يرسم الرجل على صيغة البناء للمجهول فهو مبرسم على صيغة المفعول بل العقل حاكم بواسطة
الحس الخ صاحب المقاصد في دفع ما ذكره المصنف فاذكر في الملخص المحصل من ان الحاكم
وانما الحكم للعقل ليس لها الكلام الا تمام بالمناقشة فان الحكم هو الحس او العقل بواسطة
بل بما يترتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه
يقينيا او غير يقيني بمعنى عدم الملكة وانما يوصف من مقارنته بحكم العقل وفي تصيير المعنى
لان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما وقع فيها من الغلط وبهذا يخص المحسوسات
لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط وفيه نظر لانه لو كان مراد صاحب التحقيق
ما ذكر لما صح لا قوله والحس حاكم بل الحاكم بواسطة الحس العقل لان حاصل النقض
على ما ذكر هو انه لو استلزم وقوع الغلط في المحسوسات عدم الوثوق بها لاستلزم
وقوع الغلط في المعقولات الصرفة لعدم الوثوق بها ايضا فانه قد يقع الغلط في المعقولات

المرئية ايضا وفيها اعتراض للعلامة الشريف أي المراد صاحب التلخيص انما الحكم بتعقل مطلق سواد كان
في المحسوسات او المعقولات الصرفة فاذا كان حكمه في احد بها انه موهوم فلم يكن في الاول ايضا موهوما
اذ لا شبهة في ان ليس بهم كما ذكره ان الشيخ وفي كلام صاحب التلخيص اشارة الى هذين الوجهين
حيث قال فقد ظهر بما مر ان الحس لا حكم له اصلا الآن المراد وانما لو كان حكم غير مقبول لكونه
في موضع الغلط لكان العقل ايضا كذلك قوله وانما يرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض
اصلا هذا من قبيل رؤية المعدوم موجودا اذ لا بياض ثمة مع كونه مرئيا ومن امثلة رؤية
المعدوم موجودا ما ذكره في جملة الوجه الاول فلا وجه بجعله وجها رابعا الا ان يقال
ههنا امر موجود وهو الاضواء المنعكسة من السطوح الصغار لكنه ليس بابيض فغلط الحس
فظن انه بياض فغلطه انه بياض واما ما ذكر في الوجه الاول فليس ثمة امر له اصلا على
زعمهم واما اعتراض على صاحب التلخيص بانه من قبيل اشتباه الشيء بمثله لا من قبيل رؤية
المعدوم موجودا فاقول انما على زعمهم قوله ومتعفنة في الصور والكيفيات لا تداخل بينها
عكس ما ثبت فيه من مداخلة الهواء وهو متلف في الصورة والكيفية لا جواز الزجاج فلم لا يجوز
ان يحدث بينهما امتزاج يوجب حدوث شيء ابيض ومنع الصلابة عن التداخل ممنوع قوله بل ضعف
من الحباب ... المراد انه اكثر ما في الضعف وزيادة البعد لهما عليها في الضعف لانهم قالوا
بقطعة الحباب المراد انها بائنة ومتى وقع في الضعف شيء الحباب من قبل قولهم انت
اكبر من الشمس وانت اعظم من ان يقال كذا والمراد انت منفصلة وكذا قوله ليس باقيا
على معناه بل بمعنى متجاوز عن غاية عظمتك عن الشيء قوله تتبعه لمن يرى بينهما ومباينة

وانتزع منها صورا كلية المراد بالنسبة لمن راى والبيانات هو اي جنس الاحساس اي حاصل
في هذا الاحساس بالجزئيات من غير تحصيل المشترك والمختص الذي بهما المباينة والاشتراك
وبانتزاع الصور هو تحصيل المعنى الجنسي والفصلي وبهذا يندفع صدق على غير المحسوس
بهذا الاحساس ايضا فلا استدراك في العبارة قوله ولم يجز ان يكون البديهة موقوفة
على الحس رد لما ذكره الفاضل الابهري من ان المحسوسات ان كانت قطعية كانت المعقولات
ايضا كذلك لان الاتم من القطعي قطعي فلا يكون المعقولات اضعف وان كانت غير قطعية
كان العلم بعدم كونها قطعية غير محسوس فطلا ما لا يكون محسوسا لا يكون قطعيا قوله
الاشياء المختلفة في الحقيقة واحدة ومتساوية في الكمية لو فرض فيه بان الحركات المختلفة في
السرعة والبطوء اذا وقعت في زمان واحد بان ابتدأت معا وانتهت معا فعلت الشعاع
بيانه مواضع متعددة انما الكلام فيكان الكلام في امر من رؤية اللون المختلف سؤالا وجوابا قوله
لانه لا يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة قيل هذا منقوض براكب الفرس فان وضعه
بالنسبة الى الفرس لا يتبدل ولا تحس والفرس ساكن بل السبب انبساط وحركته وجوابه ان
راكب الفرس ان لم يتبدل وضعه بالنسبة الى الفرس الا ان حركة الفرس مدركة ضرورة وهو
مانع من حصانتها ساكنه بخلاف السفينة فان حركتها غير مدركة وما يبدل المحاذات
الا جزاء الشط مع تحليله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا وما ذكر من السبب
يوجب عليه ايضا النقض المذكور الا ان يعتبر عدم ادراك حركة السفينة قوله فان النجم يرى متحركه
الفلك من المشرق الى المغرب دائما قيل هذا الكلام صحيح في نفسه الا انه لا يطابق كلام المتن

لانه اعتبر في المتن ستر الغيم للقمر وذلك انما يكون اذا فرض القمر غربيا عن الغيم وتحرك
الغيم الى المغرب لم يذكره الشارح ومن كون القمر غربيا عن الغيم فلا مطابقة بين الشرح
والمشروح لا يقال ولنا ان المشروح يكون ذلك الجزء الذي قد نفذ الشعاع فيه غربيا عن
القمر بعينه عند ذلك الوضع لانه اذا كان جرم الغيم غربيا عن القمر وحركته علم انه كان
شرقيا قبل الحركة لانا نقول هم اذ يجوز ان يكون الغيم والقمر في جزء واحد من فلك البروج
من غير ان يكون احدهما شرقيا عن الآخر ثم ان الغيم يحصل بحركته في جزء القمر من فلك البروج
غربيا بالنسبة الى الجزء الاول فلا يحصل به الغرض قال والتطابق انما يقال اذا كان الغيم
من جهة مشرقه والقمر من المغرب كان بينهما … وتحرك الغيم الى جهة المغرب يرى
القمر كانه متحرك الى المشرق والسبب في ذلك ان الرائي حين هو متوجه الى القمر …
بينه وبين الغيم ينقل نظره فيتخيل ان القمر يتحرك … قوله كانه يتحرك
الحركة فيه الصواب ان يقال اذا فرضنا حركة الغيم اسرع في الرؤية من حركة القمر
فان حركة القريب قد تساوي حركة البعيد وقد يرى ابطأ قوله اذا كان هناك
غيم رقيق وقد يقال لا حاجة الى فرض الغيم بل اي … اي جهة كانت اذا كان
القمر على يمينه او شماله بحسب ان القمر يتحرك الى جهة حركته حركة … والسبب في ذلك
ان الوضع بينه وبين القمر لا يتغير بسبب … حركته حركة القمر على وفق حركته
الا ان … لم يذكر … كاف ولا حاجة الى اعتبار امر آخر فانه لا بد من اعتبار
وقت الغيم او وقوع القمر في جهة المتحرك وشماله وان ارادانه … بالاعتبار المذكور

في الشيء يحصل باعتبار القرب فلا انطباع معه لان ان … لم يدل على انحصار الطريق في فرض الغيم
قوله واذا كان الشيء على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس اعترض عليه بان الشعاع
المنعكس انما يقع على الطرف الآخر المقابل للرائي فلا يصل الى الشيء اذا كان على طرف الرائي
ضرورة تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فاذا كان الشيء على طرف الرائي لم يكن
ان يرى الا بطريق الانعكاس الا اذا انخفض الشخص بحيث يرى الشيء من ماء واقع
بين مقطع البصر وموضع القدم وح يكون العمود الواقع من البصر على سطح الماء بمنزلة
شخص قائم على الشط الآخر من الماء فينطبق الشيء الواقع في الشط المقابل … فيكون
من قبيل الصورة الاولى وهذا الكلام تحقيق من هذا القائل وصحيح في نفسه لكن
مراد المص بيان الحال بناء على ان المراد … الشخص القائم والشيء في جانب واحد من
الماء وانه ينعكس الشعاع الى الشيء من الموضع البعيد من الشخص الرائي وان كان
قريبا من عينه قوله لقصر الاشعة المنعكسة عن طول الوجه اعترض عليه بان زاوية الشعاع
لما وجب ان يكون مساوية لزاوية الانعكاس لا يكون الشعاع المنعكس من طرف الخط
المستقيم المساوي لطول الوجه واصلا الى طرف الوجه بل قد يقع على ما هو خارج عن
الوجه واما الاشعة الواصلة الى طرف الوجه فانما ينعكس من طرف خط اقصر من طول
الوجه لكنه لا يقول انما ينعكس الا الشعاع الى الوجه من خط مستقيم مساو لنصف طول
الوجه ولنفرض بيان ذلك طول المرآة خط اب وطول الوجه خط ج ى متوازيين
والبصر فيما بين ج و ه ونخرج من البصر خط ر عمودا على سطح المرآة فاذا فرضنا

ان خطا شعاعيا خرج من البصر ووصل الى ط وانعكس منها الى ى احد طرفي الخط الخارج منه
منه عمودا اخر على سطح المرآة وهو خط ب حدث هناك مثلثان د ه ط ى ب متساويا
الاضلاع لكون زاويتي د ب منهما قائمتين وب ا و ب زاويتي الشعاع والانعكاس متساويتين
ضلعي د ه ج ب منهما و ط ما و ط ب لكن ر ب ما وله ى لكونهما متقابلتين من
اضلاع ذي الاربعة الاضلاع القائم الزوايا لكن ره مقدار ما ينعكس منه الخطوط الشعاعية
الا ى من الوجه وثبت انه نصف ه ى من الوجه وكذلك بين ما ينعكس منه الخطوط الشعاعية
الى ما تحت من الوجه نصف ما تحته فثبت ان الخط المستقيم الذي ينعكس منه الخطوط الشعاعية
الى طول الوجه نصف طول الوجه وذلك ما اردناه قال صاحب التلخيص المرآة الطويلة المستقيمة
في الطول المنتصبة في الارض وانطبقت معا فلا شك ان كل واحد منهما مساوية لذلك الزمان
وليست متساوية والجواب ان الحركة ليست كما بالذات بل هي كم بالعرض وعرض لها الكمية باعتبار
احدهما بحسب المسافة لانطباقها عليها كانقسامها وثانيهما بحسب الزمان لانه عارض لها فان اريد
تعرف وليست متساوية عدم تساوي الزمان ثم لا شك انهما متساويتان في زمانهما المذكور وان اريد
عدم التساوي في المسافة فمسلم لكن لا يضر المقصود لقد ان المراد ان الاشياء اذا تساوت في كمية
شيء يكون متساوية في تلك الكمية لا مطلقا وكل من الحركات الموصوفة غير متساوية في المسافة
فلا يلزم مساواتها واحدة ولا استحالة في ان يعرض لشيء واحد كميتان مختلفتان باعتبارات
فتساوي باحد الكميتين شيئا ويخالفه بالاخرى كما اذا تركب الجسمان المتساويان في المقدار
من اجزاء مختلفة بالعدد بان يكون اجزاء احدهما اعظم مقدارا من اجزاء الآخر قوله

فالجسم الآخر معتبر وجاعل ولم يعتبر انه موجود وليس بموجود فهو كيف اذ لم يتميز دليل له
وقوله فيصدق عليه انه موجود ومعدوم رتب الدعوى على الدليل ورد عليه ان اريد
بعدم التميز عدمه بحسب نفس الامر فمسلم وان اريد بحسب المدرك فمسلم لكن عدم الادراك للتميز
لا يستلزم عدم الامتياز في نفس الامر فلا يلزم ان يصدق عليه انه موجود ومعدوم وقال
صاحب التلخيص عدم الامتياز لا يكون هو الا في د فان المنفصل من كل وجه لا يجاز انه
ومع ذلك لا يكون واحدا قوله وما امكن ان يقال هذا الكلام اذا وجه على قوانين
الباحثة كان منعا للتوقف لقضايا الثلث على قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
مع السند يعني لانم ان القضايا الثلث لا جزم متوقف على القضية الاولى فان كل
عاقل يجزم بهذه القضايا وان لم يخطر بباله معنى قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
ولا ما ذكر من الحجج وما ذكر من الجواب لا منع بهذا انما لا تم ان كل واحد يجزم بهذه القضايا
مع الغفلة عن القضية الاولى وهو غير مسموع واما اعادة الدعوى بعبارة اخرى وهو غير مفيد
وما ذكر ان التنبيه في التصور لا يدل على الاحتياج بل على انه يمكن ان يقال ما ذكروه لا يلزم
من امكان ترتيبها لمقدمات الاحتياج اليها قوله لم يكن يتخيل ان البعض قال صاحب التلخيص
هذا البناء مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا يعني بكون الكل اعظم من الجزء سوى
هذا فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب قوله ولو كان الشيء
الواحد في مكانين مختلفين لكان مخالفا لنفسه فان قلت اي يلزم ان يكون في مكانين مختلفين
حتى يلزم ان يكون مخالفا لنفسه قلت لعل الاشياء المتساوية في شيء واحد اذا لم يكن متساوية

يلزم ان يكونا بعضها مخالفا لبعض فيكون الشيء الذي ثبت منه الاشياء له ماهيات
مختلفة فيكون مخالفا لنفسه قال صاحب التلخيص قولنا الماهية المخالفة مخالفة
لنفسها ليس باوضح من قولنا الماهيات المخالفة بعينه متوقفة حتى يتبين هذا بذلك
قوله ويلزم اشتمال الجواب ما ذكره صاحب التلخيص من انها لو كانت القضايا الثلث
الاوضح متوقفة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها من البديهيات فعلمنا ان اعتمادهم
في العلم بصحتها على بداهة العقل لا على مقدمة اخرى ويرد على هذا الجواب انه وان
لم يلزم كونها نظرية لكنها لا يكون اولية لان الاولي ما يكون تصور طرفيه في الجزم مغنيا عن موقوف
على شيء اخر اصلا مع انهم عدوها من الاوليات قوله فلوجوه اربعة الاول منها انه لو علي
امتناع حصول التصديق بقولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فاذا امتنع التصديق به
امتنع التصديق بغيره من القضايا المذكورة لتوقفها عليه فلا يكون التصديق بهذه القضايا
حاصلا فضلا عن ان يكون ضروريا وما ذكره سابقا بيان التوقف لا يدل على حصول التصديق
فلا تدافع قوله على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون اذ معنى العدم هو سلب
الوجود من غير فرق والاعتبار بعدم حرف السلب في اللفظ قوله عن المنع الذي يستدركه
في الجواب وهو قوله في الجواب انا نتصور مفهوم المعدوم الخ قوله لكان له حقيقة وماهية
في الحقيقة بالماهية ردا لما ذكره الابهري من ان امتياز احد الشيئين عن الآخر لا يقتضي
ان يكون له حقيقة فان الحقيقة متميزة عن الحقيقة مع انه ليس لها حقيقة ووجه الرد
انا لا نعني بالحقيقة الماهية الموجودة في الخارج بل نعرض لا يقتضي ذلك بل المراد ما به يمتاز

المنع

الشيء عن غيره واقتصار الحقيقة بهذا المعنى واضح مكشوف لا يغيب المعنى والا حقيقة
لها حقيقة بهذا المعنى قوله والالم يكن لذلك الشيء معنى قال فان حق بان الشيء اما رفعه
او ملزوم رفعه وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق لتقابل لان انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم قوله فلا يفيد حمله عليه سواء كان بالمواطاة او بالاشتقاق
لانه يرجع الى ثبوت الشيء لنفسه بناء على التغاير الا بالاعتبار وهو عار عن الفائدة قوله
وانا نقول هو فاسد باطل لوجهين مغايرته للعارض والجزء والدليل الاول يدل على نفي الخ
على ان الوجود لا يجوز ان يكون خارجا والثاني يبطل الجزئية ايضا قوله بل كان موجها الى الخ
لان غرض الكلام انما ترتب على كونه موجودا وانما ترتب المنع على عدم كونه معدوما الذي
اشار اليه بقوله والا لكان الا معدوما وهو مستلزم للموجب بناء على انتفاء الواسطة قوله
او ينسب للوجود اه قيل عليه انما يلزم التسلسل لو كان الوجود الذي عرض لذلك الوجود واما
اذا كان موجودا بوجود هو عينه فلا يتسلسل والا يلزم ان لا يكون حمل الوجود مفيدا لانه متى
الوجود جزء حقيقي لا يحمل على شيء اصلا وان الجزء هو الوجود المطلق العارض مثلا قيل يلزم
كون الشيء موجودا بوجودين ومتحقق للاخر في يرجع هذا الوجه الى الوجه الاول فلا يكون
وجها مستقلا بل الجواب انه يلزم ان لا يكون قولنا هذا الشيء موجود بمنزلة قولك السواد
سواد والوجه الجزئي انما لا يحمل بالمواطاة انما بالاشتقاق فيجوز لانه لا يخفى من الجزء
يكون كليا فيجوز حمله قوله ولكان موصوفا بالوجود ايضا هف قال الابهري وتقاير الشيء قوله
انما يلزم ذلك لو كان موجب الوجود مغايرا لهذا الوجود واما اذا كان موصوفا بهذا الوجود

فلا وسناء غير وارد لان هذا الوجه انما هو لابطال كون الوجود عارضا ومحصله انه لو كان
عارضا لم يكن الشيء في نفسه موجودا لان كون الشيء موجودا في نفسه بوجود عارض غير متصور
فاذا ادعى كونه موجودا بسبب ان يكون له وجود لغيره حتى يكون موجودا بنفسه
فيستحيل له بمنزلة بطوات ان يفيد احدهما لا يفيده الاخر فيحصل من اجتماعهما خصوص
ليست مرتب على احدهما وجود كما جوز قيام ضوئين وسوادين بمحل واحد وبجاب ان
الشيء الواحد اذا قام به كون وصار كما بين في الاعراض لم يتصور مع ذلك ان يصير كما بينا
فيما مر لغيره وما ذكرتم من قيام ضوئين او سوادين بمحل واحد غير صحيح بل الكل من الضوء
والسواد مراتب مختلفة شدة وضعفا فتوهم ان الحاصل ضوءان او سوادان
قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الاعتبارية قد يجاب عدم امتناع التسلسل في الامور
الذهنية معناه انقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل كما في وجوب الوصف ولزوم اللزوم
لانه يجوز التسلسل ولا يمتنع لان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد من ان ينقطع اعتباره
في مرتبة واحدة من المراتب وههنا ليس كذلك فان حمل الموجود على السواد اذا احتاج
الى اعتبار الاتصاف ونسبته الى السواد لتصحيح الحكم بالوجود عليه احتيج في الاتصاف
ايضا الى اعتبار آخر ونسبته اليه لانه يقال هذا الاتصاف اما ثابت للسواد فلا بد من حمله
واما غير ثابت فيلزم الحكم بوصف الانسان وهلم جرا فيتوقف الحكم بالوجود على السواد على ملاحظة
مفهومات غير متناهية ونسبتها اليه فيتوقف حصول حكم واحد على احكام غير متناهية فيكون
حصوله في السواد فقيل ان تلك الاحكام امور ذهنية اعتبارية او موجودة خارجية

والجواب ان الاتصاف ههنا ملحوظ تبعا لا قصدا فانه ههنا آلة لملاحظة الطرفين ولم
يجعل قصدا على السواد حتى يلزم اعتبار موصوفية اخرى واذا فصل مفهوم الاتصاف ولوحظ
قصدا وجعل محمولا يلزم اعتبار موصوفية اخرى لدفع التردد المذكور لا على ان يجعل
محمولا قصدا لئلا يلزم موصوفية ثالثة فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ومن توهم ان العقل
ابدية فيجوز لها اعتبار امور غير متناهية فقد سها لان الازمنة المستقبلة التي يدخل في الوجود
متناهية في جانب الاستقبال ومعنى عدم تناهيها ليس انها يدخل في الوجود منه غير
متناه بل معناه انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده زمان آخر وعلى تقدير صحته لا فائدة له
ههنا لانه اذا توقف حصول حكم واحد على احكام غير متناهية يحصل في ازمنة مستقبلة
غير متناهية لا يكون الحكم الموقوف على تلك الاحكام حاصلا في الحال لعدم حصول ما يتوقف
عليه مع ان مدعى الخصم حصول ذلك الحكم في الحال بالبداهة قوله وقد يجاب بان حكم العقل
يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر حتى يكون صادقا ومحصله ان قولنا في الخارج في القضية
القائلة بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اي متحقق بالوجود وقيد له والمعنى ان
السواد موصوف بالوجود الخارجي في نفس الامر وصدقها يكون بمطابقتها لنفس الامر
التي هي اعم من الخارج لا بمطابقتها للخارج فلا يلزم كون الموصوفية امرا خارجيا
ومحصل الجواب الذي اشار اليه بقوله واتصافه الخ ان قولنا في الخارج متعلق
بموصوف لا قيد للوجود لم يلزم ان يكون الموصوفية موجودا خارجيا حتى يلزم التسلسل
الا ان الموصوفية في الخارج بل اللازم ان يكون الخارج ظرفا لنفس الموصوفية فلا يلزم

منه كونه ظرفا لوجوده او للاتصاف انه زيد اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا فان البقاء
مبدا المحمول في الخارج لا يستلزم اتصاف المحمول الخارجي قوله فنقيضهما متناقضان قال الاستاذ
لا نم يكون قولنا السواد ليس بموجود ما يثبت له السواد سلب عنه السواد وما يثبت له
الوجود سلب عنه الوجود ومثل هذا لا يناقض ثم قال ولعل المانع يقول انما يلزم التناقض
لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع واورد اختلاف زماني الايجاب والسلب انما يتصور
فيما اذا كان المحمول عرضا مفارقا ثابتا للذات في وقت دون وقت واما اذا كان ذاتيا
او عرضا لازما فلا قوله ولم نحكم على السواد بانه المعدوم مثبت والموصوفية ونحكم
عليه بالمعدوم مطلقا حتى يتوجه ان هذا الحكم غير صحيح لاستحالة كون الثابت في الذهن
معدوما مطلقا فانه مانع الخلو صادقة من هذه المنفصلة هو الجزء الاول دائما ولكن
لا يلزم من ذلك كذب المنفصلة المذكورة التي هي مدعى الخصم ولعل ان يقال يلزم على هذا ان
يكون الحق من هذه المنفصلة هو الجزء الايجابي دائما وانتم لا تقولون به وقد يتوهم ان
القضايا في تصور واما جعله توجها لقوله المراد من الشيء في قوله فيتوقف نفيه هو الحكم بالانتفاء
وهو لا يتوقف على تصوره بل انما يتوقف على تصور الاطراف والنسبة الحكمية وان اراد
بالضمير الراجع الانتفاء بطريق الاستخدام فهو ايضا ليس بصحيح لقوله الجزء الثاني من هذه
المنفصلة ثابتة والنسبة الحكمية فيها انتفاء المحمول عن الموضوع بل ثبوته له والحكم
السلبي انما هو لرفع هذا الثبوت وان اراد بالتصور الادراك مطلقا ليتناول الحكم
ايضا يكون المنع بعيد الاول فلا يتصور الشيء قوله فيتضمن خلو الماهية عن الوجود

ويستلزم فات الوجود عندهم لما كان عين الماهية لم يتصور ارتفاع الوجود عن
الماهية لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه وهو ضروري الاستحالة وكون الشيء معدوما
عندهم معناه ارتفاع نفس الشيء لا ارتفاع الوجود عنه ويسمى بمعنى المعقول فيه
قوله وقد يجاب بان عموم ظهوره قدم ما فيه فلا تغفل قوله والثاني يبطل ايضا الحجج التي
ما ذكره جارية في الحيثيات ايضا ككون النار حارة فالدليل منقوض بها اذ المستدل قايل بتعقل
الحيثيات قوله وهي عدمية لصدقها على المعدوم والثابت لا يدل على كون الموصوفية
وجودية لكون اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم ليستقيم لقوله صورة النقيض
قد يكون ثبوتية كاللامعدوم وقد يكون منقسما بعض افرادها موجود وبعضها معدوم
كاللاواجب واللاممتنع فجاز صدق سلبها على المعدوم فلا يستلزم كونه عدميا على الاطلاق
فيكون صورة النقيض عدمية موقوفة على كون ما دخله النفي موجودا فلو استفيد كونه موجودا
من كون صورة عدمية لزم الدور قوله وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لانه
يصح ان يقال نعم تناول الجزء لكن الدليل الدال على بطلان كونه نفسا يدل على بطلان
كونه جزءا ايضا ولم يصرح بذكر الجزء فيما سبق لانه داخل في الغير وما ذكر من الادلة
على بطلان الغير بعضها يدل على بطلان الجزئية كما اشرنا اليه فيما سبق وههنا لا يكون ادخاله
في الغير لعدم دليله لا يبطل الجزئية قوله او غيرهما يعني به ما كان خارجا قائما بهما فان ادعى
كونها وجودية فلابد اما ان يكون نفس الموصوف والصفة فيلزم عدم تعقلها وهو ظاهر الاستحالة
اولا فيكون مغايرا لهما ضرورة فيكون بينها وبينه موصوفية اخرى ويتسلسل

ثم قال ولقائل ان يقول لا نم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون
بينهما موصوفية اخرى وانما يلزم ذلك لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع ولئن سلم ان
لا دفع بان المراد من التسلسل ان يكون الموصوفية خارجية بينهما حتى يكون قائمة بهما فرو ح
كونها نسبة بينهما فلهما موصوفية اخرى بتلك الموصوفية ويلزم جريان السلسلة لا الى
النهاية ولا حاجة بنا الى كونها محمولة وان بني على هذا التقرير قسم الجزم يعرض له وهو
كونها خارجة عن احديهما فلا الآخر لكنا نعلم بطلانه من دليل العلم الاول فلا بأس بعدمه
التقرير به قوله الوسائط ثابتة بينهما الى سياقه فان قلت هذا الكلام لا فائدة له هنا
لان المط رفع التعلم عن البديهيات بثبوت الاشتباه فيكفي في ذلك اشتباه قوم بمقولة في
الكثرة قلت المراد ان هذه القضية بداهيه بل عدم الانحصار ثابت بدليل كما سيأتي وان سلم
عدم تمام الدليل المذكور فعقلا بينهما جم غفير وتعاملها الا كثرت فقد اشتبه عليهم البديهي بلا شبهة
فلا استدراك قوله واذا اشتبه قوم بمقولة الكثرة الظاهر من كلامه انه دليل آخر
على ثبوت الخطأ وليس كذلك اذ كثرة القائلين في المقالات لا يوجب صحة المذهب كما في
المتوطئة القائلين بثبوت الواسطة لا يلزم ثبوت الشبهة في البديهيات اذ في نفي جماعة
قليلة البديهي لما شاع البداهة قوله والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات ظاهره الاستدلال
على ان ليس معنى المعدوم ان ثمة ذوات ثابتة لها العدم في نفس الامر وهذه الدعوى لا تحتاج
الى دليل لانه قد علم من قاعدة اللغة ان النسبة الداخلة في مفهوم المشتق النسبة تقييدية
لا اخبارية والظاهر ان مراده ان مفهوم المعدوم ذات ما يثبت له العدم على انه

تركيب تقييدي الا ان ثمة ذاتا يثبت له العدم في نفس الامر ليلزم ثبوت ذات المعدوم
مطلقا فلا يرد ان هذا الاقتضاء انما يصح اذا جعل هذا المفهوم معدولة واما اذا اخذ موجبة
سالبة المحمول فلا اقتضاء اصلا ولو سلم كونها معدولة فانما يستلزم تحقق ذات الموضوع
لو كانت صادقة وهو ممنوع ووجه عدم الورود وهو ان المصنف يدعي انه مقتضى بل مراده
ان مفهوم المعدوم يدل على النسبة التقييدية وهو لا يقتضي ثبوت ذات المعدوم بل ذلك
انما لزم فانما يلزم اذا كانت النسبة الداخلة في مفهومه نسبة خبرية وعدم لزومه في هذه
الصورة ايضا لا يضر فعلى هذا ينبغي ان يكون بدل والا اقتضى ليقتضي قلنا قوله
وليس ذلك كونا قسما له لا نقول العدم الخاص العارض لمفهوم المعدوم مطلقا معدوم فيجوز
فيجانا (?) مفهوم المطلق لكونه رفعا لكنه المعدوم يكون قسيما لا انا نقول المراد من
المعدوم مطلقا هو المعدوم خارجا وذهنا ولا نم ان العدم المضاف الى المعدوم بهذا
المعنى بل هو موجود في الذهن وان كان معدوما في الخارج او يكون عدم العدم المطلق
المراد منه العدم المطلق هو العدم خارجا وذهنا مع كثيرة ان يعتبر اضافته الى شيء
معين ليناسب المعدوم المطلق ويتناوله لعدم العدم ظاهر لا خفاء قوله واتحاد
للتغاير مفهوما يحصل هذا الجواب هو ان الذي يقال له سواد ويقال له انه موجود بعينه ولسواد
مغاير للوجود وذلك لان ههنا شيئا واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود والقول
عليه فهما واحد والمعقول لكن منهما متغاير فالقسمة الى ان احدهما عين الآخر او مغاير له
ليست حاصرة بل ههنا قسم ثالث وهو ان يكونا متحدين من جهة ومتغايرين من جهة اخرى

قوله ومن ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة • ومحصول الجواب انه لا يلزم
من عدم كون الماهية في نفسها موجودة كونها في نفسها معدومة لانه كما ان الوجود زايد
على الماهية وكذا العدم فيكون قيام الوجود بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة وبالماهية
المعدومة وان كان قيامه بها في زمان كونها موجودة بهذا الوجود قوله اما عند المتكلمين
فلاستناد الكل الى القادر المختار • قيل التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح
لان المتكلمين قايلون بان عادة الله تعالى جرت في خلق الاشياء في ذلك التدريج ولهذا يجد شيئا انه
تبدلا وتدريجا اذ دليل قطعي لثبوت ظني الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج قوله
فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة • هذا لا يمكن انما هو على مذهب من قال بتجانس
الجواهر الافراد واما عند من يقول بان الجواهر الفردة التي يتألف الاجسام المختلفة الحقايق
مختلفة بالحقيقة فلا لامتناع انقلاب الحقايق فلا يكون مقدورا لكون الممتنع غير مقدور وان
اريد بالانقلاب اعدامه وايجاد حقيقة اخرى مخالفة للاول فذلك ايضا غير ممكن
عند اكثر المتكلمين فانهم لم يتفقوا على ان اعدام الموجود ابتداء ممكن وذهب النظام
الى ان جميع الاجسام والاعراض غير باق زمانين بل يحدث الله تعالى حالا فحالا وذهب
الاشاعرة الى هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم بان
الاجسام لا تفنى ولكن تتفرق التاليفات التي بين اجزائها فيكون لا جائز ذلك كله الا انه
الا ان يريد بالانقلاب التاليف الذي بين اجزاء الاول واي جسم الذي في النشأة الثانية
قوله واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية • قيل التمسك بالاستناد

الى الاوضاع الفلكية غير صحيح لان الحكماء يدعون التوقف على استعداد ومرتبة والكل
التقريب سبب فاعلي ولا بد معه من سبب قابلي حتى يحصل الاثر فما دام لم يتم لا يمكن التفصيل
بها صورته الا بعد حصول اعتدال الاخلاط وتغذية ونشو حتى يصير بعد مرور المدة
من الزمان انسانا كاملا وكذا الكلام في انقلاب الموات واحياء النبت وما اليه قوله
حدث شكل ما ووضع غريب فلكي في ان الشكل والوضع لعل الشكل هو الهيئة الحاصلة
للمقدار بسبب احاطة حد واحد او حدود به وهو في الفلكيات قديم لا يتصور فيه
التبدل والحدوث عندهم قوله بان ابني هذا السمي جبرائيل قد يتوهم ان هذا العضيهة مع
الحس فالقدح فيها يؤل الى القدح في الحس مع ان هذا القادح قايل لقطعية الحس
وليس كذلك لان المراد ان الشخص الذي ولد على فراشه ثم صار طفلا ثم غلاما ثم شابا
ليس جبرائيل وهذا لا يتعلق به الحس بل من البديهيات مع انه يحتمل ان يكون هذا المولود
جبرائيل قد ظهر في الازمنة المتعاقبة على صور مختلفة فيظن لذلك انه ابنه ولم يكن هناك
ابن قط قوله ولكونه لا ندري ان الذباب اذا جاز تبدل الصورة وجاز ان يكون ما ندور
كدوران الذباب جاز ان يكون هذا الذباب جبرائيل فهذا المنقول يدل قطعا على جواز ان
يكون جبرائيل قوله وليس فيها احتمال النقيض لتفاوت في الحجم وان لم يكن هذا الحجم مثل
الجبل بان الجبل اعظم من الجزئية ونحو ذلك التفاوت بينهما لا يبلغ حد الجبل لصاحبها واعتبر
القضايا التجربية فانها لا يبلغ في الحجم جبلا اولية مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب
قوله لا امكان فرض الخلو اذ قد لا يشعر بعض الغرض بان عدم الشعور ببعض

الا مرجحة والعادة انا في امكان فرض الخلو عن الجميع انما المنافي له عدم امكان الشعور
فاسند لا يستلزم المنع وجوابه ان المراد منع وقوع فرض الخلو عن الجميع فلا يرد
قولنا انه يمكن نفس الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به وقوله فلا يلزم
من فرض الخلو نفي الكل [illegible] وذكر الامكان لبيان المبالغة في منع وقوع فرض الخلو حتى انه يرد
لا امكانه ومثل ذلك كثير في كلامهم قوله لا يدل على جواز كون الكل اي جميع الكليات
تجويز ان يكون بعض البديهيات كذلك بل الظاهر اولى ان يكون الجزم ببعضها ناشيا
عن المرجح والعادة يستلزم جواز كون البديهيات باسرها كذلك كيف وقد انه تعالى
ناشيا الا مرجحة والعادة في بعض الاعتقادات لا يستلزم كون كل البديهيات كذلك
قوله فاطمان لي النظر دفع لما ذكره الامام من ان المعارضة في القطعيات لا تستلزم
اجتماع النقيضين قوله وما هو الا الجزم عند ما بهما بل علمت انا لا نسلم لان العجز عن القدح
فيهما بل الا الجزم بعد ما تهما كيف ولو كان العجز بالجزم بعد ما تها لزم الجزم بالنقيضين حالة
واحدة وهو ظاهر البطلان بل اذا تعارض دليلان وعجز العجز عن القدح عند ما تهما
نعلم قطعا ان في احدهما خللا الا انه يعرف موضع الخلل لخفائه وذلك لا يستلزم
الجزم بالمقدمات لا يقال انما يلزم الجزم بالنقيضين لو كان الجزم عند ما تهما حاصلا في وقت
واحد لانا نقول اذا كان الجزم بالمقدمات اصل الدليلين المتعارضين في زمان واحد في ذلك
الزمان الجزم بمقدمات الا ترتيب ظهورا لكل دفعة كان الموجب لحصول الاشتباه
الحاصلة ولم يكن وجها مستقلا وان لم يفت لزم اعتقاد النقيضين لا يستلزم الجزم

بالمقدمات الجزم بالنتيجة وهذا هو الكشف عن هذه الشبهة تسليم كون مقدمات ذلك له
تسليم بانه مقدمات ذلك الدليلين تسليم لحقيقة مقدمات الدليل ثم التحق بانه يجوز ان
يكون في كل من الطرفين خلل لوجود الخفاء فيتطرق الخلل البديهي بهذا السبب ضرورة
ضعفها وهل هذا الا تهافت ومن ثم انه المنع الذي اشير اليه بقوله نعم تسليم مقدمات
ذلك الدليلين الى الايضاح المستند للشك [illegible] في الجزم بالبديهيات بمقدمات سواء كانت
تلك العقد ما بديهية او لا فحاصل الاعتراض منع الجزم بالبداهة في
الصور المذكورة قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات فان علمنا بعدم تجرد الطرفين
عن ما هو موضعها قائم في كلام بديهي اذ لا نجزم بالجزم الحاصل في واقع العقد الصحيح
كالحكم بالتبعية بين الطرفين يجزم ايضا بان نحو وجود واقع ما ينبغي فيلزم رفع الثقة قوله
ولذلك يقل المذهب اي ينتقل من مذهب الى مذهب هو المناسب سوق الكلام
والموهوم من تقرير انه ذكرها لمناسب المخالفة وهذا ايضا جايز الا انه والظاهر
قوله ليست من القضايا الاولية لان المراد من الحسن والقبح المتنازع فيهما ما يكون
متعلق الثواب والمدح والعقاب والذم لا الحسن والقبح اللذان بمعنى الملايمة
والمنافرة او الكمال والنقصان والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب ونحو المدح
والذم في نظر الشارع قوله وادعى بعضهم ان الحكم بديهي كما نقل عن ابي الحسين وان زعم
المص بهذا القول منه بكلية مذهبه كما صح فقوله معناه اي كذبا هذا الحكم فيه امتنع بالتكذيب
لان المنع انما يتوجه على مقدمات الدليل المذكور وهو [illegible] لا مقدمة دليلهم قوله وهما

الى الاشاعرة والحكماء واسند الى القدرة والدواعي في القصد بناء على انهما سلسلة العلل
المستندة عند الفلاسفة **قوله** فانهم قالوا الاعراض باقية ببقاء الاعراض الباقية
بالنفس كالعلوم والادراكات وبين الملكات وان كان يرجح قبل البدية الا ان بقاء بعضها
كالالوان والاشكال من قبيل المحسوسات وان كان يخالف الشارح فهذا موجب لثبوت
انهم في البديهيات لكان المحسوس ايضا غير موثوق بها وهم لا يقولون به **قوله** اما باعادة
المعدوم او [illegible] الى مثال المشاهد من القائلين بعدم بقاء الاعراض وما هو الا
البقاء الا انه عندنا ما هو بتجدد الامثال مع ان العقل [illegible] البقاء الا انه عندنا باعادة المعدوم
غير معقول بهذا الغرض لم كان موجبا في آن ومعدوما في آن آخر وهكذا لزم ان كل
زمان وجدا وعدما فكيف يقضوا بالجزم ببقائه دون عدمه وان كان موجودا
في جميع الانات وجب يكون باقيا من غير تطرق العدم اليه وان كان موجودا في آنين
متتابعين ومعدوما في آن ثالث لزم بقاؤه في آنين وهم لا يقولونه ويمكن ان يختار
كونه موجودا في آن ومعدوما في آخر وهكذا الى [illegible] على وجودها وكان
تخلل العدم في آن لم يزل مثلا انا نرى آن العدم فظن باقيا والقائلون ببقائه قد استدلوا
عليه بالشعور بان مذهب الشارح في بقاء الاعراض هو اعادة المعدوم حيث قالوا اما جاز
وجود العرض الا بطريق الاعادة مع تخلل العدم قبده [illegible] **قوله** انتهاء الاجسام
الى انتهاء كل واحد منها فرع بذلك لكن انتهاء جميع الاجسام الى الخلاء واما انتهاء كل واحد
منها فالى الخلاء فكافي المحدد والملاء كافي سائر الاجسام ويجوز في سائر الاجسام

زمانا

ايضا الاجسام الى الخلاء عند المتكلمين المجوزين الخلاء داخل العالم واما الحكماء فينكرون الخلاء
داخل العالم وعندهم جميع اجزاء الاجسام في داخل العالم متماسة سطوحها بلا فرج واما الخلاء
خارج العالم فهو عدم محض يقدره الوهم ممتدا بعيدا عنه وليس فيه ما يمكن ان تصف فيه الجسم
او ينتهيا اليه بل هو عدم صرف ونفي محض والمتكلمون يقولون بانتهاء الاجسام اليه وبامكان
حصول الجسم فيه وما ذكر المصنف في الموقف الثاني من ان الخلاء خارج العالم متفق عليه
بين الفرق مراده ان البعد الذي يقدره الوهم خارج العالم ليس مشغولا بالجسم
بالاتفاق واما البعد الذي يقدره الوهم داخل العالم فلا يجوز خلوه عن الشاغل عند الحكماء
ويجوز عند المتكلمين **قوله** ويعارضونه المراد من المعارضة معناها اللغوي اعني
المقابلة لا ما هو المصطلح عند ارباب النظر ولا ينافيه ان ادلة الحكماء بداهة نقيض القضية فكان معنى
قوله ويعارضونه فيه ان المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم والا فلا يكون
مما نحن فيه لان الكلام في القضايا التي يدعى فيها البداهة **قوله** الثاني ايضا ذهب
الحكماء والمعتزلة الى ان الفاعل بالقصد والاختيار المتمكن من طرفي الفعل والترك على سواء
فلا بد من امر باعث على ترجيح احد طرفيه على الآخر ويسمونه الداعي والغرض والعلة الغائية
ومنعه الشارح والمراد بترجيح احد طرفيه على الآخر ترجيح هو الارادة بالاتفاق والخلاف
في تعلق الارادة فانه كما يمكن ان تتعلق بالطرف الآخر فوقوع احد تعلقيها دون الآخر
مع امكان كل منهما لا يحتاج الى مرجح عند بعض المتكلمين وعند الحكماء لا بد من امر باعث
عليه وهذا هو المراد من ترجيح احد الطرفين على الآخر من غير مرجح ههنا واما يقال من ان الحكماء

ذهبوا الى انه موجب بالذات لكن لا يمنع ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي
الطبائع الجسمية كاشراق الشمس واحراق النار بل يعنى انه تام في فاعليته فيجب منه
ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمعلولاته وصدورها
عنه وان سلسلة نظام ما من الازل الى الابد في علم الباري مع الاوقات المترتبة
الغير المتناهية التي يجب ويليق بان يقع كل موجود منها في واحد من الاوقات فيفيض
افاضته وتنتظم على الترتيب التفصيلي وهو التحقيق يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسمونه
ارادة ، وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان الحكماء لم يذهبوا الى انه ليس بقادر بل
ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجب كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختار
من الحيوانات لانه لا يفعل بالقصد والارادة من غير داعية **قوله** فالوا لانه يحل بلا الم
ولذاته ، والكلام انه محل للعرض ما ذكر ان يحل وهو ان الانسان عند المتكلمين عبارة عن
هذا الشكل المحسوس وليس عندهم نفس مجردة فيكون الانسان فيكون محلا للالم واللذة
واما عند الحكماء فالانسان عبارة عن نفس ناطقة مجردة وهذا الهيكل المحسوس آلة له فالانسان
عندهم ليس محلا للالم واللذة بل محله ما سواه والمراد من اللذة والالم الحسيان منهما
وهذا المحل من العبارة ولذلك نقلنا في كلام الاصل تأييدا لما ذكرنا مع بيد اهة
العقلاء بالقدرة والاختيار بناء على ان النوم والعدم ينافي القدرة لكون النوم منافيا
للقدرة مذهب الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني من الاشاعرة واما غيره فيجوز صدور الفعل
من النائم ويدعون الفرق الضروري بين ارتعاش والنائم وبين حركته يمنة ويسرة

وجوّز المعتزلة توليدا في المعدوم كمن رمى سهما فمات الرامي ثم اصاب السهم شخصا
فقتله ، واما النائم فيجوزونه مباشرة وتوليدا لان النوم لا يضاد القدرة عندهم
قوله فلنا فيتوقف الجزم بها ليس المراد مما ذكر في الجواب ان مدار الدلائل على صحة
القضايا البديهية العقلية بالمقدمات البديهية او المنتهية الى البديهيات ولا بيان فيها
يميزها بداهة الوهم عن بداهة العقل بل انه لا يحصل الجزم الموثوق به في بديهياتنا لا
انه ليكفي بها ، وما ثبت العقل الوهم ما ينتج نقيضه وبهذا لا سبيل اليه بل غايته عدم الجزم
وهو لا يدل على عدم الوجود بل المراد بان ان بداهة الوهم لا عبرة بها واما الجزم في
القضايا البديهية العقلية والتميز بينها وبين بداهة الوهم فموكول الى صريح العقل
المميز بين الحق والباطل من غير احتياج الى دليل لاثباتها ولا افتقار الى ما يبطله
لتمييز بينهما وبداهة الوهم **قوله** هذا اذا كان الجواب لمقدمات نظرية كان الجواب
بمقدمات بديهية توقف البديهيات على النظر الواقع في تلك المقدمات البديهية وما يتوقف
عليها فيكون التوقف بواسطة فيدور كما ذكره فيما حيث قال فيتوقف الجزم بالبديهيات
على الدليل فيدور لان صحة الدليل متوقف على الجزم بالمقدمات التي استعملت فيه **قوله**
ويدعون انهم جازمون بان لا موجب اصلا ليس المراد انهم ينكرون الوجوب فقط
كما يشعر به ظاهر العبارة بل انهم يدعون ان شبهة صادقة في نفس الامر سوى ما
المحورة في تلك لوجه او غيره على ما سيصرح به قوله وبالجملة ما من قضية بديهية ونظرية
الا ولها معارضة مثلها في القوة من معاومها وح فلا تستكمل في ورد الاعتراض

عليهم بانكم جوزتم باستناد الحوادث كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبهة فلزم الاعتراض
بثبوت شبهة ما فتناقض مذهبهم بخلاف الغوية فانهم لا يعترفون بثبوت شبهة في
نفي اللازم حتى يتوقف بعادل يقولون ان الحكم بمعنى النسب المعقولة لا الحكم بمعنى
الادراك تابعة للاعتقاد حتى ان هذا الحكم ايضا تابع للاعتقاد ولا شيء في نفس الامر
شرعي ولئن سلم ان المراد ان التصديق تابع للاعتقاد حتى يلزم ان يكون قبل الاعتقاد
اعتقاد ذلك فتمنع ان المراد وقوع النسبة تابع للاعتقاد حتى اذا اعتقدنا ان العالم
قديم كان العالم قديما بالنظر الى المعتقد وحادثا بالنسبة الى الحدوث وليس له امر شا
مني قوله وقيل هو معرفة الله تعالى اما بناء على ان الموضوع علم الكلام هو ذات الله
كما ذهب اليه بعض واما على ان المراد بالنظر هو المقصد له قصدا في العلم فاذا النظر منه النظر
ما يعلم مطابقته للواقع اي بعد الفكر لانه اذا علم مطابقته للواقع قبل الفكر يستحيل
طلبه والنظر لتحصيله وما يقال من ان المراد ما من شأنه ان يعلم مطابقته فهو
لا ينفع لانه لا يلزم ان يكون قوله او غلبة ظن مستدركا لانه لا يلزم من كون شأنه المعلومية
معلوما حتى يلزم الاستدراك قوله ويمكن ان يقال قد يكتفي بظن المطابقة يعني ان المراد
ما يظن مطابقته لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم الاستدراك في قوله او غلبة ظن ويرد عليه
ان ما يظن مطابقته لا يلزم ان يكون مطابقا فانه قد يكون مطابقا وقد لا يكون وغير
المطابق جهل فلا يطلبه عاقل فالسؤال عائد وقد يجاب عن اصل الاشكال بانه يجوز ان يكون
المطلوب النظر المطابق كيف ما كان لا الذي يعلم مطابقته او يظن مطابقته وحصول الظن

الغير المطابق عقيب بعض الانظار لا ينافي كون المطلوب هو الظن المطابق غاية ما في الباب انه
المطلوب لم يترتب على طلبه وهو جائز بل واقع كثيرا قوله الظن هو المعتبر بغلبة الظن
لان الرجحان معتبر في حقيقته اعترض عليه صاحب المقاصد بان هذا عند غيره واضح
لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح معنى او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن
اللهم الا ان يراد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص وقد اشار اليه بان المراد غلبة
الاعتقاد الذي هو الظن على ان الاضافة بمعنى في وهو مصحح للتعبير عنه بغلبة الظن
واما الباعث فهو التنبيه على ان العلة اي الرجحان مأخوذة في تعريف الظن ان قوله
الذي صفة للغلبة لا للظن ويدركه بناء على ان تاء الغلبة ليست للتأنيث قوله
ولا فرق بين اي صحة عنده اه لا فرق له وقد يقال ان كلا من السلب خاصة مثله
اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر من شأنه الحيثية وذلك بان يكون
حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن
او غلبته فلا يمنع الا الاقتصار وفيه نظر لان الفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يقع
في المبادي القطعية على هيئة قطعية الانتاج والفكر الذي يطلب به الظن هو الذي يقع
في مبادي الظنية والقطعية لكن لا على هيئة قطعية الانتاج فهما متغايران ليست
لو عاوات اشتراكا في كونهما حركة في المعقولات لتحصيل المبادي المطالب الا ان يراد
ما يطلب به العلم بحسبه وهذا المعنى بعينه متعين الا ان ظاهر العبارة لا يساعده
التعريف قوله والانعام الهما خاصة له قيل عليه التعريف الرسمي يجب ان يصدق

على كل واحد من افراد المرسوم والانقسام لا يصدق على شيء منها واما المنقسم اليهما
هو ماهية النظر الكلي فقط من الافراد فلا يصح هذا التوجيه والانقسام اليهما خاصة لنفس
الطبيعة وليس بخاصة شاملة للافراد قوله والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات
التخيلية اعترض عليه بان الفكر هو الحركة في المعقولات بواسطة القوة المتصرفة
لا الحركات التخيلية التي هي حركة النفس في المحسوسات واشار الى الجواب بان المراد
الحركات التخيلية هو الحركة الذهنية المقابلة للعينية المحسوسة لا الحركات في الصور
الحاصلة في الحس المشترك التي هي تخيلات الا ان اطلاق الفكر على الحركة الذهنية المقابلة للعينية
المحسوسة غير متعارف فان الفكر يطلق على معان ثلثة الاول حركة النفس في المعقولات
اي حركة كانت اي سواء كانت من المطالب الى المبادي او بالعكس او في غيرهما ويقابله التخيل
وهو حركتها في المحسوسات والثاني حركتها من المطالب المشعور بها بوجه ما الى المبادي [illegible] عنده
طلبا للمبادي بها الى ان يجدها وترجع منها الى تلك المطالب اعني مجموع الحركتين والثالث
هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين وحدها من غير ان يوجد الحركة الثانية معها وليس
الحركة الذهنية المقابل للعينية المحسوسة شيئا منها وحمل العينية المحسوسة على الصور الحاصلة
في الحس المشترك حتى يكون المراد من الحركة الذهنية هي الحركة في المعقول التي يقابل
التخيل لاحمل اللفظ لا يكاد قوله جنس الشيء وانما فصله الثاني في ما سبق من انه
تعريف رسمي لانهم يطلقون الجنس والفصل على المشترك والمميز مطلقا فحمله تحصيلها ليس
المراد منه تحصيل النوع بل التمييز بقوله وتمييزها عن غيره فلا اشكال قوله بل ربما ادم

شمول له لغير النظر مما له مدخل في ذلك كالطلب كالقوة العاقلة وكغيره من الالات الادراك
وبالدليل المعرف ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فانما قال اولا [illegible]
الباء الا للسببية والآلة وعلى التقديرين يتبادر التوجه فكلاهما واما المعلومات
المخصوصة مع الترتيب فهي مشتملة على النظر وكونها سببا باعتبار النظر وبهما لها
ابا وفي الحقيقة السبب القريب هو النظر والبعيد باعتبار اجتماعها نعرف ان من
يجمع بين علمه ان النظر الذي يطلب الاعتقاد الجازم الذي لا يبلغ مرتبة الظن اليقين
خارج عنه لان المراد بالعلم هنا هو المعنى الاخص المنقسم الى التصور والتصديق اليقيني
والا يلزم ان يكون قوله او غلبة ظن مستدركا وغلبة الظن لا يعبر به عن الاعتقاد
المذكور فيبقى خارجا واما الجهل فلا يطلب عاقل قط فلا يقتضي التوقف به والنظر الذي مقدماته
مجهولة جهلا مركبا لا يطلب خاصة به الجهل بل يتيقن او يظن غايته ان لا يكون نزعته
حاصلا في بعضها لصور قوله بينهما ترتيب لا يعارك لانم وجوب الترتيب بل ربما تالف
فقط لان العقل لا يعد الالتفات اليهما وملاحظتهما معا قصدا [illegible] ملاحظتها
شيئا بعد شيء فلزم الترتيب قوله واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفردات
المشتقات وقد يجاب ايضا بانه لو كان مفهوم المشتق ما ذكره لم يكن المراد بالشيء
مفهومه فيلزم اعتبار العرض العام في مفهوم الفصل وان كان المراد الذات انقلب مادة
الامكان الخاص ضرورية وكلاهما ظاهر الاستحالة فان قلت لا نسلم ان التركيب المشتق
باعتبار الشيء في مفهومه حتى يلزم ما ذكر من الترديد بل المراد ان مفهوم المشتق مركب

من مأخذ الاشتقاق ومن نسبة إلى موضوع ما فلزم التركيب وذكر الشيء ليرجع إليه الضمير
وينظر باعتبار النسبة في مفهومه ليس أن الشيء داخل في المفهوم قلت ليس شيء منهما محمولا
على ما قصد تعريفه بالمشتق فلا يصلح معرفا له وإن أخذ محمولا عليه كان ثابت له المشتق منه
مثلا عاد الكلام إلى مفهومه وإن الشيء ليس داخلا فيه وإن اعتبر محمولا لزم اعتبار
مفهومات متسلسلة إلى ما لا يتناهى كذا أفاد الفاضل المحشي لشرح المطالع وفيه بحث لأنه
إن أراد أن مفهوم المشتق غير مركب من النسبة ومأخذ الاشتقاق في الواقع فهو مخالف
لإجماع أهل العربية وإن أراد أنه مركب منهما إلا أنه ليس محمولا على ما قصد تعريفه
فذلك لا ينافي التركيب الإجماع ومناف لغرضه من هذا الكلام لأن المقصود أن التعريف
بالمفهوم المشتق واقع إلا أنه ليس فيه تركيب فلا يكون التعريف للنظر جامعا والقول بأنه
لا يكون محمولا على ما قصد تعريفه به فلا يصلح معرفا له قول بعدم انتقاض التعريف المذكور
والمقصود بيان الانتقاض والحق أن مفهوم المشتق مركب من مأخذ الاشتقاق والنسبة
إلى موضوع ما لكن ذلك الموضوع المبهم غير داخل في مفهومه وما ذكر أن معناه أنه المشتق
منه ليس حاصله أن الذات التي عبر عنها بالضمير في له داخل في مفهومه بل فيه نفس وجه اقتضاء
قبول معناه إلى ملاحظة المنسوب إليه والنسبة لا تحمل على شيء أصلا لعدم استقلالها
وكذا المجموع المركب منها ومن الجزء الآخر وإن الجزء الآخر خارج عن مفهوم المشتق منه
وإن لم يحمل من حيث على ما قصد تعريفه بالمشتق لأن ذلك المعنى يحمل على وجوه مختلفة
فإن معنى المشتقات معان مختلفة اعتبر في كل واحد منها معنى المشتق منه بوجه غير

الوجه الذي اعتبر في الآخر ولذلك يحمل كل واحد منها على ما لا يحمل عليه الآخر فإن الفعل للفاعل
والمفعول للمفعول فوضع بإزائها بحسبها الألفاظ المشتقة وأطلق على ما يراد تعريفه فكما أن وقع
التصرف في اللفظ باعتبار هيئات مختلفة كذلك وقع التصرف في المعنى باعتبارات مختلفة ولا يمكن
التعبير عن تلك المعاني المطابقة إلا بتلك المشتقات أو ما يرادفها من أي لغة كانت وما يقال من
أن معناه ما ثبت له المشتق منه فهو لإظهار النسبة التي في المشتق مدلولا مطابقيا فإن النسبة
الداخلة في مفهوم المشتق إذا لوحظت من حيث إنها حالة بين الطرفين وآلة لملاحظتها فهو
جزء معنى المشتق ويعبر بذلك المشتق وإذا لوحظت قصدا يعبر عنها بالثبوت ويجعل محمولة
ويعتبر بينها وبين الموضوع نسبة أخرى ولا يلزم منها ملاحظة هذا المعنى قصدا في كل مرتبة
حتى يلزم التسلسل وهذا كما يقال في معنى قولنا سرت من البصرة ابتداء سيري منها فإن معنى
الابتداء من حيث إنه حالة بين السير والبصرة وآلة لملاحظتهما معنى غير مستقل بالمفهومية
وإذا أريد إظهار ذلك المعنى يلاحظ قصدا ويعبر عنه بلفظ الابتداء ويعتبر بينه
وبين البصرة نسبة أخرى ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الملاحظة لغرض تلك الملاحظة
القصدية غير لازمة وظهر مما ذكرنا أن معنى المشتق وإن كان مركبا لكن ليس لأحد جزئيه
دخل في التعريف لأنه إنما يكون مما يصح حمله والمحمول هو الجزء الآخر لعدم استقلال الآخر بالمفهومية
فيكون التعريف بالمفرد وإن كان معنى المشتق مركبا فينتقض به عكس النظر ولعل مراد
الفاضل ما ذكره في حواشي المطالع ما قررنا إلا أن العبارة قاصرة عن أداء هذا المعنى
قوله والأوجه تقييد النظر المذكور في الكلام بعد ليخرج عنه النظر الصحيح كتشبيه

بالمفهومية

فساد المادة قد يكون بسبب عدم مطابقته للواقع وقد يكون بسبب عدم مناسبته
للمط وقيد المطابقة انما يخرج الفاسد من جهة المادة اذا كان فاسدا بسبب عدم
المطابقة للواقع فلا بد من قيد اخر يخرج الفاسد من جهة المادة اذا كان فاسدا لعدم
مناسبته للمط وحمل المطابقة على معنى يتناول المطابقة لنفس الامر والمناسبة للمط
بعيد عن الفهم والاستعمال ويمكن ان يقال ليس مقصوده بيان توقف منطق على
الصحيح من النظر حتى يتوجه عليه انه لا يكفي ما ذكره بل المراد الاستدلال على التعرض
لتعريف الصحيح منه والا احتيج الى حذف الزيادة وهذا التفسير وهو كاف في قصده غاية
لا يحصل الانطباق بما ذكرته على الصحيح بل يحتاج في ذلك الى قيد لغو وبهذا المعنى وان كان
صحيحا في نفسه الا انه خلاف الظاهر من عبارته قوله ووجه ذلك ان يوضع في الحد مكان
ونالنا دال بحيث يؤدي اذا بدل العلم المذكور في التعريف بما ذكره لا يحتاج الى اخراج
النظر الفاسد من جهة المادة الى قيد المطابقة لان النظر الفاسد من جهة المادة لا يؤدي
شيئا منه الا ان يريد الاخراج على قول من يقول باستلزامه قوله هو ملاحظة
المعقول ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره اي من ذلك اي اصل هذه العبارة مشعر بان
فيخرج الحدس فانه صرح في شرح المختصر بالقصد احترازا عن الحدس قال الابهري
بيان هذا التوقف ان النفس اذا تحركت مبتدئة من المبادي المطالب طالبة لمبادي
المؤدية اليه تتحرك في الصور المخزونة عندها وتستعرضها شيئا بعد شيء بملاحظة تلك المعاني
الحاضرة عنده الاستحضار يسمى نظرا فعلى هذا النظر غاية الفكر لان الفكر اما حركة في المعقولات

او الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر هو ملاحظة المعقولات عند الحركة وهذا ايضا
اصطلاح مذكور في كتب القوم قوله ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل
وهذا الوجه المجهول الذي كان مشعورا به بوجه ناقص قوله من قبيل الحركة في الكيفيات
النفسانية فان حصول المعقولات كيفا والانتقالات الواقعة فيها حركة في كل منهما نظرا اما الاولى
فلان المعقولات هي المعاني المدركة وهو قد يكون كيفا وقد يكون كما وقد يكون جوهرا وغير ذلك
فلا وجه لجعلها كيفا مطلقا والكيف هو العلم بمعنى الشيء الا ان يقال لما كان العلم
والمعلوم متحدين بالذات ومختلفين بالاعتبار وكان العلم كيفا جعل المعلوم ايضا كيفا
بناء على اتحادهما بالذات واما الثاني فلان الحركة في الكيف هو التغير على سبيل التدريج
من كيفية الى كيفية ومعنى ذلك على ما حقق ان يحصل للمتحرك في الكيف كيف واحد
مستمر من مبدأ الحركة الى منتهاها غير قار متبدل وفي كل آن يفرض في زمان تلك الحركة
ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيات متصلات بل كل كيفيتين مفروضتين
فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخرى كما اذا تحرك الجسم كالماء مثلا من الحرارة الى البرودة
فان كان الحار في اول الحركة الى منتهاها امر واحد بالشخص يختلف نسبته الى
غيره من الحار بالشدة والضعف فيتبدل نوعيتها في كل آن يفرض في ذلك الزمان ولا يمكن
ان يوجد في ذلك الزمان اتصال بين كيفيتين مفروضتين بل كل كيفيتين مفروضتين يمكن
ان يفرض بينهما كيفيات اخر وما بين المبدأ والمنتهى من الانتقالات في المعقولات كيفيات متغايرة
بالنوع ينتقل الذهن من بعضها الى بعض دفعة فكلمة صورة ان نقص ما ذم هو ثم ثانيا

وان اعتبر المعقول الواحد فليس بينهما خلاف انما سبب الاشتداد والضعف وبينهما
حتى يكون فيه تبدل الصور النوعية فرضا فاما ان يقال المعقول يشبه انتقالات
النفس المعقولات بالحركة لا جعلها حركة حقيقة وان يجعل حركة على رأي المتكلمين ان قالوا
بوجود الحركة في الكيف قوله وكذلك العقد نحو المعقولات التي هي المطالب والفرق بين
التوجه والتي هي عند القائل بمغايرتهما على ما نقل الشيخ رحمه الله بقوله وقد يقال
من ان التوجه الى المطلوب حالة شبيهة بمواجهة المبصر من غير قصد النظر عليه وتحديق العقل
نحوه هو الالتفات اليه بخصوصه طلبا لادراكه قوله والصحة والفساد صفتان
عارضتان للنظر حقيقة اعترض صاحب المقاصد بان مرجع صحة النظر وفساده الى صحة
الصورة والمادة وفسادهما او فساد احدهما فكيف يصح تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد
يجوز اذ يجاب للمواقف لو هم اختصاص التجوز بالانقسام الى الجلي والخفي وايضا فانه
وما كان من المختار انه ترتيب المعلوم لو سلم ابتناه تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد
على هذا التفسير وليس كذلك بل هذا التقسيم جار سواء فسر بالترتيب او بالانتقال واشار
الشارح رحمه الله الى الجواب عن الاول بان النظر الصحيح هو ما يؤدي الى المطلوب والفاسد
ما يقابله وهما وصفان عارضان للنظر حقيقة مبنيا على صحة المادة والصورة وفسادهما
او فساد احدهما والى الثاني بصحة السببية فلا بد من كونهما مبتنيين عنهما رجوعهما
اليهما وعن الثاني بان ذكر هذا التوجه ليس لابتناء هذا التقسيم عليه بل لكونه مختارا عند
ارباب التعاليم فلا اعتبار لانها العبارة بعد وضوح المقصود قوله وهي بمنزلة المادة

جعلها بمنزلة المادة والصورة من انهما يحصل الفكر بالامور المعلومة بالقوة وبالترتيب
بالفعل فيكون هيئة شبيهة بالمادة والصورة لكنهما ليستا مادة وصورة اذ المادة والصورة
جزآن من الشيء وهما خارجان عن الترتيب وايضا انهما اي المعلوم والهيئة الحاصلة
عرضان والمادة والصورة لا يكونان الا جوهرا فان العالم المادية والصورية وان كانت
تعم الاعراض والجواهر الا ان المادة والصورة مخصصان بالجواهر ومن لم يفرق بينهما فقد
غفل عن اصطلاح القوم وما ذكرنا فصح في الاشارات وشرحه قوله وان جعل بالاختلاف
اشارة الى ما ذكر صاحب المقاصد من ان ما ذكر صاحب المواقف لو هم اختصاص التقسيم
النظر الى الجلي والخفي بالدليل دون المعرف وليس كذلك فان الجلاء والخفاء كما يجري في الدليل
يجري في المعرف ايضا واشار الشارح الى الجواب بان الجلاء والخفاء بحسب المادة مشترك بين
الدليل والمعرف الا ان الجلاء والخفاء بحسب الصورة مختص بالدليل لا يجري في المعرف
لان تقدم الجنس على الفصل وعكسه سيان في الجلاء والخفاء الا ان تقدم الجنس بعضهم
فلا يتصور في صورة التعريف اختلاف في الجلاء والخفاء ولذلك خص التقسيم به قوله
ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم هذا نظر جلي وذلك نظر خفي حتى قيل يجوز ان يكون
المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة للنظر حقيقة قال
يجوز ان يكون المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص وكذا في الخفاء
والنقل الصحيح من ارباب صنعة الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم ان هذا نظر
جلي وخفي شايع في اجل الكلام حقيقة فيحمل مرادهم على هذا والقائل بكونه

المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية اعتراف بوضوح جلاء النظر لا حاجة بمقدماته قوله
فلا يثبت له سهو بل يحترك بعض المسائل قوله النظر الصحيح المشتمل على شرائطه
في النظر الصحيح بما ذكره ولم يشرح بما سبق اعني ما يؤدي الى المطلوب لانه يريد ان يحكم عليه
بافادة العلم والظن والمطلوب لنظر ليس الا ايهما فيكون حاصل المعنى ان النظر المؤدي الى
العلم والظن الذي هما المطلوبان من ظاهر مقدمات النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة
ظن فيكون كالمعارض عن الفائدة قوله في القطعيات احتراز بهذا القيد عن النظر الصحيح
الذي في الظنيات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما ولم يذكر صاحب المقاصد هذا القيد وقال
ترك التقييد بالقطع استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني بطلب العلم يكون
فاسدا من جهة الهيئة حتى لم يناسب الخط وكأنه يريد ان المراد من النظر الصحيح مهنا ما يطلب
العلم لا مطلق النظر الصحيح بوجه الجزائي فكأنه يفيد العلم فان الحكم بافادة العلم
ليس على كل نظر صحيح بل على النظر الصحيح الذي يطلب العلم وهذا النظر انما يصح اذا
كانت مقدماته قطعية واما اذا كانت بعضها او كلها ظنية يكون هذا النظر بالنسبة الى الخط
الذي هو العلم نظرا فاسدا من جهة المادة وان كانت صحيحا اذا كان المطلوب الظن قوله
الى منافي له لقد قيل الموت ليس ضد العلم لكونه عدميا ولعدم استحالة اجتماعهما ليس
لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحياة وقال الامدي جعل الموت ضد العلم على
مذهب من يقول انه وجودي واما من يقول انه عدمي فيريد قيد الحق وهو زواله شرط
وانا اقول ولو صح ما ذكر لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيئين يتقدر بينهما تضاد الا ويمكن

ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط احدهما قوله وفي نهاية العقول
الفصل من هذا النقل يتحقق ان المراد بالنظر مهنا هو الافكار المنضبطة وقد يقال
فايدته بيان ان الامام قائل بالكلية فان المتبادر من نهاية العقول يفيد ان كل نظر صحيح
يفيد العلم واما قوله بعينه فما اول بان المراد بالنظر مهنا مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا
فيصح المعنى اي اوله النظر هو الافكار الصحيحة مفيد للعلم لكن العبارة اعني قوله
وقد يفيد لا يلائم معنى الكلية والامام لم يكن منافيه لها قوله وان كان معلوما كان ضروريا
او نظريا وقد يقال هذا الدليل منقوض بافادة النظر الظني فانه وان كان ضروريا يلزم ان
لا يختلف العقلاء فيه وان كان نظريا يلزم اثبات افادة النظر الظني بافادته للظن لانهم
لا يدعون العلم بل الظن فقط فيلزم اثبات الشيء بنفسه وجوابه انا نختار انه ضروري
والنظر الضروري يجوز اختلاف العقلاء فيه دون الضروري القطعي واما ما يقال من انه
للظن فبعض العقلاء في افادة الظن فانما يصح في المهملة فان النظر قد يفيد الظن بلا خلاف
واما على ما ذكره ان مدعيات الكلية فلا يتصور الاتفاق في افادة الظن فان النظر الصحيح
في القطعيات لا يفيد الظن عندنا قوله قلنا المدعي عند ما زعم بعضهم ان ان وطان يقال
المراد من ان ولي المذكورة هو انه لو افاد النظر العلم افاد كونه مفيدا للعلم عند ملاحظة
الطرفين بناء على انه لازم بين بالمعنى الاخص وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ويلتبس
ظاهر الكلام انه لو افاد علما افاد كونه مفيدا ودعوى كونه لازما بينا غير ضروري ولا يبرهن
عليه قوله وانه تناقض فان قلت معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد

من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا
للعلم الا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبنى
الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة
واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيتها فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها
مستلزمة للمطلوب بديهة او كسبا وهكذا ذكره الفاضل التفتازاني واقول لا شك ان مبنى
الكلام ما ذكره لكن الكلام في شان ذلك المبنى فانا نعلم بالضرورة لزوم العلم بالمقدمات
على هيئة الشكل الاول واستلزام التصديق بالنتيجة سواء علم الاستلزام اولا فان العلم
بالاستلزام موقوف على تصور طرفيه التصديقين ولا شك ان التصديق لا يتوقف على
تصورهما غاية انه اذا تصور التصديق بالمقدمات المرتبة والتصديق بالنتيجة جزم العقل
بالاستلزام وهذا لا يقتضي التوقف قوله فاختار طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري
قيل لا منافاة في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال
فكيف يصح اختيار انه ضروري في الشكل الاول مطلقا كما ذهب الامام الرازي ونظري مطلقا
على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام ههنا فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر وقيل
النظر وكله نظر على شرائط يفيد العلم وما ذكر من التفصيل انما هو في الخصوصيات قوله
وتحصيله من حيث هو مطلق الظاهر من هذه العبارة يرجع ان يتوقف الشيء على نفسه لاعتبار الحيثية
في الموقوف والموقوف عليه الا ان المقصود بيان لزوم كون الشيء الواحد حاصلا وغير
حاصل في حالة واحدة والمقصود تعلقه من حيث هو مطلق ومن حيث هو آلة الطلب ثبوت كونه حاصلا

وغير حاصل لا باعتبار الحيثية في الموقوف والموقوف عليه قوله او المهملة القابلة النظر قد يفيد العلم
لا تعاد اللفظ فقد يفيد الجزئية وهذه القضية جزئية كما صرح به الشارح حيث قال قد يفيد
العلم فيكون المدعى موجبة جزئية وهو ان هذا المدعى جزئي لانا نقول لفظ فقط لا يفيد
بعض الوقت لا بعض الحكم فيكون المعنى ان النظر يفيد في بعض الاوقات العلم ويستلزم
منه ان يكون بعض النظر مفيدا ومن بعض طيات انه يكون الجميع مفيدا لكن في بعض الاوقات
دون بعض وما ذكره الشارح من المدعى موجبة جزئية يشكل فقد يفيد بعض الحكم بل هو ان
المهملة في قوة الجزئية وليس المراد من كونه كون الجميع مفيدا في بعض الاوقات دون بعض
يكون ذلك بحسب [illegible] الا مريد المراد بان ان اللفظ لا يدل على بعض الحكم قوله
فحصول النتيجة في كل نظر ثابت معلوم [illegible] لزوم النتيجة للقياس عن استلزام النظر
للعلم بالنتيجة فلا يلزم المصادرة قوله فهنا قضيتان بديهيتان [illegible] يكون ما ذكر في صورة
الدليل لبيان هذه القضايا بتنبيه ولم يذكر الكبرى القياس الاول لظهوره حتى لا يحتاج
الى البيان كما اشار اليه بقوله لا شبهة فيها قوله ثم انا حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع
في مادة مقدمتين هذه المقدمة انما يحتاج اليها بناء على ما سبق من ان العلم بالنتيجة
كما يتوقف على العلم بالمقدمتين المرتبتين يتوقف على العلم بالاستلزام وبهذه المقدمة ايضا
يظهر موضع الاستدلال وهو اثبات الشيء لنفسه والتناقض والا فالموقوف هو العلم
بالاقدام والموقوف عليه بعينه الا في [illegible] فلا يلزم التناقض فتذكر قوله واعلم
ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب يستلزم ان يكون النظر مفيدا للعلم كما هو المطلوب كان المراد في

فه

الشبهة بقوله لزم اثبات النظر بالنظر لزوم اثبات كون النظر مفيدا للعلم الكلية كما لو لم
يكون النظر مفيدا للعلم كما هو الظ فلا فرق بين الكلية والمهملة فيه فلا يكون ذكر المهملات
في الجواب استطرادا وان كان المراد لزوم اثبات كون هذا النظر الجزئي مفيدا للعلم باثبات
هذا النظر الجزئي للعلم بناء على دعوى الكلية يكون ذكر المهملة استطرادا في الجواب لكن هذا
المعنى اباى عنه المهملة المخصوص بهذا الجزئي فانها غير معلوم ح يكون قوله فان قلت عين الشبهة
المذكورة مع جوابها فيلزم الاستدراك قوله فلازمه النظر وانما قال فلا يسلم اللزوم في
الحقيقة اعدال مرت وهو انما التسلسل ناتى كل واحد منها مستندا الى ان قرا وآله وران عال
قوله لم تختلف اكثر العقلاء والتطرف العبارة ان سمارلم نف لفظ المقصود من لغته
اكثر العقلاء لان وقوع الاختلاف فيما بين اكثر العقلاء قوله لان سومنات هو اسم لصنم كان في
بلاد الهند وكانوا يعظمونه غاية التعظيم ويعدون اعظم الاصنام يزعمون ان الارواح
اذا فارقت الاجسام اجتمعت عليه فيبثها فيمن شاء ولما سمع السلطان محمود بعظم
الشدائد سار في عاشر شعبان سنة ست عشرة واربعمائة من غزنة وصل في
سلطان لقامقا بدسوى المطوعة ووصل القلعة التي فيها ذلك الصنم في ذي القعدة
تلك السنة واخذ القلعة وكان الصنم من حجر طوله خمسة اذرع فكسر واحرق
بعضه وحمل بعضه الى غزنة وجعله عتبة الجامع الذي بها في غزنة قوله وهذا منقوض
بالحكم فانا قالوا كنت نرى بعشر فيه جميع الحساب الضرورة الحسابية يوم العقد
بناتها عن موجبات الغلط وصحتها بتقرير سكتنا الكلام من العقلاء المعرفة قوله

ولو كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع غلط الضروري والمراد من الضروري
القطعي فلا يرد ان التصديق التقليدي ضروري مع انه قد يظهر خطاؤه قوله ويجب
ان تعلم اذا تقرر هذا الاعتقاد الحاصل عقيب نظر وقصدنا العلم بانه علم وحق احتجنا الى
نظر آخر لكن لا يلزمنا بهذا القصد والتوجه دائما فينقطع التسلسل عند انقطاع المدعى فالاعتقاد
الحاصل عقيب النظر علم وان كونه علما معلوم فاذا فرضت ان الجزء الثاني من هذا المدعى نظري
احتاج الى نظر ثان معتبر فيحصل من ذلك النظر اعتقاد ان الحاصل بعد النظر الاول علم
وكون هذا الاعتقاد ايضا علما نظري على ما هو المفروض فيحتاج الى نظر ثالث فان لم يحصل
هذا النظر الثالث لم يعلم ان الاعتقاد الحاصل من النظر الثاني علم فيجوز عند العقل ان يكون
غير مطابق للواقع فلا يعلم ان الاعتقاد الحاصل من النظر الاول علم فلا يكون كونه علما
معلوما فلم يثبت هذا الجزء من الدعوى قوله فقد اشتبه علم الضروري الحاصل بعد النظر
بالنظري اذ لا يجب مناسبة المقدمات التي وقع فيها النظر للمط لازم وتلك المناسبة لا يكون
بدون اشتمالها على طرفي المط ولا شك ان مقدمة النظر الاول وان كانت مشتملة على طرفي المط الاول
والبعض الثاني مغاير لهذا الوافق فلا نتصور اشتمال تلك المقدمات عليها بحيث يكونان
حدود القياس كما صرح اليه انفا قوله لانا انه لا يجتمعان مقدمتان هذا الجواب منع
وسنده ولما كان المقدمة التي منعناها مستدلا عليها في كلام الخصم ولم يكن منع وجه في
قانون المناظرة اشار بقوله والتوجه غير العلم لان الدليل المذكور لاثبات المقدمة
لا يفيد بدا انما يدل على امتناع التوجهين ونحن نعلم بداهة وان يلزم من امتناع اجتماع

التوجهين امتناع اجتماع العلمين فظهر ان قوله والتوجه من تتمة الجواب الاول قوله
وفرق بعضهم واجاب عن الشبهة بكلام غير ما ذكره المص وقع في البين ومحصله جواب المص انا نم
ان الذهن لا يقوى على استحضار المقدمتين معا اذ من المعلوم ضرورة ان الذهن يستحضر
كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة او المعاندة بينهما وقوله متى توجه الى مقدمتين
سلم لكن لا بد لانتفاء الغفلة التوجه الى مقدمتين العلم بها ولا يلزم منه امتناع اجتماع
التوجهين الى مقدمتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين فان التوجه الى شيء هو ملاحظته
قصدا ولا شك ان التفات النفس الى مقدمتين دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما
عند النفس بلا لحاظ احديهما قصدا وتوجه بالقصد الى الاخر عقيبه او بلا فصل
فيحضران معا وان لم يكونا ملحوظين قصدا فليس بممتنع وحضورهما على هذا الوجه
هو المحتاج اليه في الانتاج والثاني بان طرفي الشرطية من قبيل التصور ولا حكم فيه
كلام على السند على ان الفرق غير فارق بين التصور والتصديق والمقصود التنبيه
بجواز الاجتماع في احدهما على جوازه في الاخر ومحصل الجواب الذي ذكره هذا الفاضل
هو ان الجواب في استحصال النتيجة هو النظر اعني الحركة الفكرية الواقعة في المقدمتين
ولا يجب ذلك اجتماع المقدمتين معا بل يكفي حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل قوله
النظر لو افاد العلم قال صاحب المقاصد بناء على ظاهر تقريرهم الحق ان افادة اليقين لا يتوقف
على العلم بعدم المعارض بل انما يتوقف على انتفاء المعارض في نفس الامر اذ كثيرا ما يحصل لنا
اليقين من الدليل ولا نخطر المعارض بالبال اثباتا ونفيا فضلا عن العلم بذلك وزاد

ان يبحث في الدعوى وعلم ان ذلك المقام مقام دفع لهذا الجواب ومحصله ان المدعى هو
ان النظر يفيد العلم وان كون المفاد علما معلوم فلا بد من العلم بعدم المعارض اذ مع
العلم بوجوده يحصل التوقف واذا لم يعلم عدمه ولا وجوده لم يعلم ان ما افاده علم
ضروري لانه لو اخطر المعارض بالبال لم يجزم بانتفائه بل يكون وجوده فلا يعلم ان ما افاده
النظر علم ثم ترقى بعد ذلك بقوله بل يجوز كون نقيضه حقا لانه يمكن تقرير الشبهة
بالنظر الى نفسه لا الى ما هو اعتبار صحيح بان يقال لو لم يعلم عدم المعارض ولا وجوده احتمل
عند الناظر وجوده فلا يحصل اليقين من النظر بل جوز ان يكون الواقع نقيض ما ادى
اليه النظر فظهر ان اليقين يتوقف على العلم بعدم المعارض ولا يكفي عدم المعارض في
نفس الامر فقط فسقط جواب صاحب المقاصد واحتيج الى ما ذكره المص قوله قلنا
النظر الصحيح وقد يجاب ايضا باختيار كونه نظريا وجواز انتهاء السلسلة الى نظر
الى نظر يفيد العلم بانه كلما نظره العقل لا معارض له ويكون عدم المعارض لهذا النظر المخصوص
باعتبار خصوصه بديهيا وان كان باعتبار كونه من افراد النظر نظريا على ما مر كمقدمة قوله
بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاولي هو موقوف عليه الا بالذات واما قدمناه لان
توقف العلم الضروري على النظر لما جاز اذا لم يكن توقفه عليه بالذات بخلاف توقف الذات لانا لا نسلم
منع العلم الحاصل بالنظر ضروريا وجدانيا يتوقف على العلم الحاصل بالنظر الا ان هذا التوقف
ليس بالذات بل الموقوف على العلم النظري انما هو حصول الذات وتوقف العلم به بواسطة
توقف معلوله لا بالذات والثاني ان العلم الضروري لا الاول ليس بطريق الا لكن لعدم توقفه

على مقدمة اخرى ونرتبها بل ننازع من الاول فقط من غير انضمام امر آخر اليه وترتبهما
قوله فعدم المعارضة ضروري اي العلم بالعدم ضروري اي الضروري ههنا بمعنى
البديهي لا بمعنى انه واجب لازم حصوله حتى توهم ان الضروري ههنا بمعنى البديهي ليس بمعنى
لانه قد استدل على عدم المعارض فيما سبق بقوله اذ معه يحصل التوقف لا اخر فقط فقط
لا يما سبق من الاستدلال انما هو لبيان انه لا بد من العلم بعدم المعارض وبعد ذلك ومن لم يوفق
بينهما فاورد ما اورد ونبه عليه شارح قوله اي دلالة الدليل اي افادة النظر العلم بالمدلول
فسر دلالة الدليل بافادة النظر لعدم التوقف ودلالة الدليل على العلم بالدلالة ضروري
الاشتراك فالترديد بينه وبين عدم التوقف ممنوع لان دلالة الدليل عين افادة
النظر كيف والدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة الناظر فهما متغايران قطعاً الا ان
الدلالة بالفعل لما كانت مسببة بالفعل عن افادة النظر الحق الدلالة عليها مجازاً مرسلاً
قوله لزوم الدور وقد يقال افادة النظر العلم بالمدلول لو ان توقف فانما يتوقف على التصديق
بدلالته عليه وهو لا يتوقف على التصديق بالمدلول الكلي بخصوصه فقط فالموقوف عليه
تصور المدلول والموقوف هو تصور التصديق فلا دور لاختلاف الموقوف والموقوف عليه
لا يقال التصديق بدلالة الدليل تصديق بمعنى النسبة بين المتضايفين فكما يتحقق النسبة
بينهما على كنهها يتوقف التصديق بمعنى النسبة على التصديق بحقيقتها فيدور لانا نقول
لا نم ذلك فان التصديق بدلالة الدليل على المدلول هو التصديق باستلزام الدليل للمدلول
والتصديق بالاستلزام لا يكفي في التصديق بمعنى اللازم بل لا بد معه من التصديق

بوجه الملزوم فهو المعتد ثم المرتبة على الدليل المنتج فانا قد نعلم الاستلزام بين الى لت
مع العلم بمعنى الملزوم واللازم فضلا عن التوقف فالاولى في بيان لزوم الدور
ترك الدلالة على معناها ويلزم الاستعمال في الترديد وتعال توقف دلالة الدليل على العلم
بالدلالة لزم الدور لتوقف العلم بالدلالة فرع تحقق الدلالة لتوقف العلم تبع للمعلوم ومحاكية
قوله وكونه والا بالفعل امر اضافي يعرض له نوقش فيه بان الدلالة من افادة العلم
بالمدلول بناء على ما مر من تفسير الدلالة بالافادة والتوجيه لكونه عارضاً بالدليل بعد افادة
العلم بالمدلول وقد يتاخر الشيء عن نفسه وليس مقتضى العبارة مثلها ووقع من المحشي في شرح
المختصر حيث قال وتصور الغير موقوف على حصول علم جزئي يتعلق بذلك الغير واعترض عليه
بان تصور الغير هو من العلم الجزئي المتعلق به فلا يصح ان يتوقف عليه واجاب عنه بعض
حواشيه بانه يمكن ان يراد بتصور الغير كونه متصوراً معلوماً والاستحالة في توقفه على
حصول علم جزئي متعلق به قوله فهذا هو الجواب بعينه وقد يجاب ايضاً بان
مقدورية المكلف به اعم من ان يكون بنفسه او بطريقه والعلم النظري وان كان واجب
الحصول بعد النظر الا ان النظر الذي هو طريقه لما كان مقدوراً لم يخرج المكلف به والا كان
غير مقدور بالذات فتأمل ويمكن حمل جواب المص عليه بحمل الباء على السببية في قوله والتكليف
بالنظر اي التكليف بالعلم بسبب النظر ومقدوريته ولا يخفى انه خلاف المتبادر من العبارة
قوله فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري ههنا انما هو في الضروري
بمعنى الاولي الذي في الضروريات التي تتوقف بعد تصور الطرفين على امر آخر حساً وتجربة او غيرهما فلا

قوله وهذا الذي ذكرتم من قبح التكليف هذا المعنى غير معتمد لجواز التكليف بغير المقدور
وان جاز عند الاشاعرة لكنه غير واقع مع ان التكليف بالعلم النظري واقع بالاجماع
ان يكون النظر ويقول لو وجب لزم ان لا يقع التكليف به وهو خلاف الاجماع واما الائمة
باجماع الشرع وانما جوزوا التكليف بغير المقدور لكنه لم يجوزوا وقوعه مطلقا بل المجوز عندهم
بعض منه وان العلم الواجب الحصول بالنظر ليس في وقته لانه مقدور له تعالى لان العلم
الحاصل عقيب النظر حاصل بخلق الله تعالى على سبيل العادة ويشمل بجواز التكليف عندهم
والمحال الذي لا يجوز تكليفه عندهم هو الممتنع بالذات كقلب الحقائق وما ذكره ليس من
هذا القبيل قوله الثالثة لو افاد النظر العلم ولا يسقط هذه الشبهة بالظن لصحة
عدم الظن ليس شرطا في النظر فلا يصح المقدمة القائلة بان النظر والظن لا يجتمعان فان النظر
مضاد للظن بالمنظور فيه ومشروط بعدمه لان طالب النظر لطلب الظن لا بد مع الظن والا
لزم طلب حصول الحاصل لانا نقول للظن مراتب مختلفة في القوة والضعف ويجوز ان
يطلب البعض عند حصول البعض قوله الاولى ان الحقايق الالهية لا يتصور اي بالكنه
كما نص عليه دليله فلا يصح عليها اذا لم يتصور فكيف يحكم عليها بامتناع التصور فلا
عليهم ايضا انه اذا لم يكن الشيء من التصورات مكتسبا امتنع الاكتساب مطلقا لانهم قائلون
بانه لابد ان ينتهي الى البديهيات قوله هذا منهم في الظن ايضا وكانهم يزعمون ان التصور بالوجه
يكفي في الظن دون اليقين فلا يكون هذا منهم جوابا الا ان هذا الكلام في نفسه غير صحيح
والمراد ان الجواب الصحيح في النظر صوابا في العلم قاصر قوله الوجه الثالث النظر اقرب الاشياء

الوجه الاول يختص بالالهيات وهذا الوجه يعم الطبيعيات ايضا يعني لو كان نظر العقل
مفيدا للعلم في الالهيات والطبيعيات مطلقا على ما يدعيه الخصم لكان اقرب الاشياء واولاها بان يكون
معلوما لنا حقيقتها واحوالها هويتنا التي يشير اليها كل احد بقوله انا وعندنا الملازمة ضرورية
لا يقبل المنع وليس على المستدل ان يقول اولى الاشياء بالمعلومية هويتنا فيمنع
ويسند بالقوى الحسية فلانها لا يدرك نفسها بديهي لازمته مما ذكره الخصم وتكلم انه
من القوى الحسية نوع من الادراك يتعلق بنوع من المدرك لا يتجاوزه وتلك القوى
ليست من مدركاتها بخلاف نظر العقل فانه يفيد العلم مطلقا من الالهيات والطبيعيات
على ما يدعيه الخصم وانت تعلم ان الامام رحمه الله قرر هذا الوجه على وجه يكون مختصا
بالالهيات فانه لو كان النظر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل العلم بهويته اقرب الاشياء الى ذات
الباري تعالى والتصديق يستدعي العلم بالطرفين وهو غير حاصل لان اظهر الاشياء الخ
واقربها اليه هويته التي نشير اليها بقوله انا وهي غير معلومة لنا قوله لا من حيث التصديق
بوجودها فانه بديهي هذا على ان التصديق عندهم متوقف على تصور المحكوم عليه بحقيقته لكنه
كما نظر من الدليل انه لو لم يكن النفس معلومة بحقيقتها فكيف يكون التصديق بوجودها
بديهيا ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المستدل بعد تمام الدليل غير مستدل بالدليل الاولى
كما اشعر به اطلاق الدعوى بالعموم والخصوص على تقدير انه يحتمل ان يقال نظر
فيما عدا التصديق بالوجه ويكفيه في التصور بوجه ما ويحتمل ان يقال نظر العلم
انما هو الالهيات وفيما عداها قوله وهذا انما يظهر التنبيه بالادنى على الاعلى وما ذكره



الابهري لمعنى ان التمسك بالعبارة المنقولة لا يفيد في العمليات **قوله** لا يفيد العلم بمعرفة
الله تعالى والظاهر ان لفظ العلم زائد ووقع سهوا من الناسخ **قوله** بعد علمنا بصدقه في اقواله
كلها ليحصل عندنا قضية كلية صادقة بكبرى الشكل الاول ونجعل كبرى لصغرى سهلة
الحصول بان يقال هذا قوله وكلما هو قوله فهو صادق فيعلم بان هذا صادق في نفسه
كونه صادقا في جميع اقواله على كونه صادقا فيه قال الابهري قول المعلم انما يفيدنا لو علمنا
صدقه وصدقه اما ان يعلم بقوله فيلزم الدور لان قوله انما يفيد لو علمنا ان الله تعالى
صدقه فيما قاله باظهار المعجزة في يده والعلم بذلك يتوقف على العلم بالله تعالى فاذن قول
المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا لو علم العلم بالله تعالى ولو استفدنا العلم بالله تعالى من قول
المعلم لدار فعلم كونه في موقف الامور الالهية قيل عليه يجوز ان يعرف بالعقل كونه
صادقا في جميع اخباره فيعلم منه صدقه في خبر عن الله تعالى فلا يلزم كفاية العقل في
الامور الالهية لعدم العموم في العقل كونه صادقا في جميع اخباره فهو ليس من الامور الالهية
قوله الا ترى ان النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله تعالى مع ان كثيرا
منهم يقولون بالتوحيد ويعرفون وجود الصانع كما حكى عنهم بقوله عز من قائل ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فلو كانت العقول كافية لثبت
الوجوب لكن نثبت الصانع بالعقل ونعرف توحيده فلا احتاج في ذلك اليك وتعالى
لم نقل يجوز ان يكون المراد والله اعلم امرت ان اقاتل الناس حتى يؤمنوا وما كان
الاصل والعمدة في الايمان هو التوحيد اكتفى به وجعل دلالة في الحديث على وجوب الاتباع النبي عليه السلام

بل بعدم انتهاء المقابلة لعدم كونهم موجودين لعدم كونهم مؤمنين الا بهم الا اجمالا
انه خلاف الظاهر فلا يرتكب بلا ضرورة داعية اليه **قوله** ولهم ان لا نسلم صحة وجهيه لا نعلم
ما ذكرتم من الوجهين ان لم يفيدكم شيئا فقد سقط بالكلية والا فقد اعترفتم بادراك علم
نظري في الالهيات من غير امام ومعلم لانا نمنع الشرطية الثانية وانما يلزم ذلك لو لم يكن
مركبا من الوجهين المذكورين لاثبات المطلوب بواسطة ارشاد الامام المعصوم الغاية
قوله ولا يجب عليه ظاهر العبارة يقتضي العطف على قوله لا يجب عنه الا ان يعم
على العدل والاختيار وهو غير صحيح لعدم العدل والاختيار لا ينافي الوجوب عنه بمعنى
استحقاق تاركه الذم بل يعم على انتفاء الحسن والقبح العقليين ويمكن ان يقال
قوله ولا يجب عليه ليس عطفا على قوله لا يجب عنه بل على قوله قادر مختار وان كان على
خلاف الظاهر تصحيحا للمعنى رعاية لجانب المعنى **قوله** وهو خارق للعادة او نادر لا يتكرر قليلا
وان كان مع استنواب الاستعداد يسمى خارقا للعادة والا فنادر **قوله** فهو فعله
الصادر اه الالة اي حاصل منه لا انه هو من مقولة الفعل لمراده كيفا وانفعالا لا فعل
قوله فيلزم ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية وهو غير جائز فان المعارف النظرية واجبة
في جميع اوقات وجوب التكليف وليس كالتكليف بالافعال البدنية فانها تجب في وقت
فاذا ادى فقد سقط وجوبها الى ان يجيء وقت آخر وعند ذلك يتجدد الوجوب فلو ادى
مثلا ما اداه في الوقت لو كان نفلا لا واجبا واما قولهم تكليف المعارف لا يجوز لانه
تكليف بتحصيل الحاصل فالمراد به انه لا يتجدد التكليف ولا يبقى المعرفة اي حاصلة وحينئذ

ولا يلزم العصيان بالنوم والغفلة والغيبة لانها جعلت باقية حكما الا في العدم طرو
ضدها فتدبر ق ما يقال انما يلزم ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذا كان جميعها غير
مقدور اذ قد عرفت ان المراد من ارتفاع التكليف الا بتعي واجبه ق لكان
ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى يرد عليهم انه اذا ترتب العلم النظري مع الغفلة عن دليله
بعد تحصيله بالنظر يكون ذلك من فعل الله تعالى فلا يكون مكلفا به فيلزم ارتفاع التكليف
بالمعارف النظرية اللهم الا ان يدعى ان ارتفاع ترتب العلم النظري بدون ترتب الدليل فانه
خروج عن الانصاف فانا نعلم بالضرورة انا نرتب مساواة زوايا المثلث لقائمتين مع الغفلة
عن دليلها ق يعني ترتب اصل القياس المركب بما انه يستغني عن اثبات حكم الاصل
مع ترك الخصم يكون مانعا لكون الحكم في الاصل معللا بعلة المستدل وذلك اما بمنع علتها او بمنع
علة وجودها في الاصل الاول يسمى مركب الاصل والثاني يسمى مركب الوصف موضوعه
اصول الفقه ق لئلا يلزم تحصيل الحاصل هذا الجواب من قبل المعتزلة غير صحيح فانهم قد
اتفقوا على جواز اجتماع المثلين الا شرذمة منهم في الحركة وتحصيل الحاصل انما يلزم لو كان
العلم الحاصل بعد التذكر عين العلم الحاصل من ابتداء الحاصل فهو موجود اذ يجوز ان يكون منع التركيب
مثله على انهم فلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا انما يلزم تحصيل الحاصل لو يلزم اذا كان
العلم النظري حاصلا عن ترتيب النظر واما اذا غفل عن النظر والعلم النظري المستند اليه
فيتذكر النظر على تقدير توليده للعلم بالمنظور فيه يلزم تحصيل الحاصل لان الغفلة
عن الشيء جهل به مع وجود ما ينفي ادراكه كما يجيء في الموقف الثالث ق ولاستناد جميع

الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء ق الاستناد الابتدائي يقال لمعنيين احدهما ان يكون
فاعلا للجميع وان كان فاعلية البعض بسبب بعض اخر كما يقول المعتزلة في افعال العباد وهو
المراد من الابتداء المذكور في بيان مذهب الامام والثاني ان يكون فاعلا للجميع من غير ان يكون
لبعضها مدخل في بعضها بالتاثير والفاعلية ولا بحسب الشرط وهو المراد من الابتداء
في مذهب الاشعري وهو الذي يجب حمله عليه ليصح مقابلا للامام ق لا يصح مع القول
باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب عليه شيء
الا ان ولد ذلك من المذهب في توسط النظر اي ولد العلم بالمنظور فيه فلا يكون
ايجاده ابتداء كما يقول الشيخ الاشعري وهو المراد من الابتداء هاهنا واما انه لا يصح على القول
بكونه تعالى قادرا مختارا فلانه على هذا المذهب يكون العلم بالمنظور فيه واجبا عنه تعالى
فينافي كونه قادرا مختارا واما انه لا يصح على القول بانه لا يجب عليه شيء فظاهر
لانه يوجب العلم عقيب النظر لا محالة بتركه وهو مبني على قاعدة الحسن والقبح
العقليين ولا يتعلق بمذهب الامام بهذه القاعدة لا نفيا ولا اثباتا اذ ليس فيما ذكره
الامام وجوب على الله تعالى فظهر بهذا التقرير ان قوله اذ لا وجوب على الله تعالى ولا وجوب
علة لعدم الصحة مع القول بهذه الاشياء لا لكونه قادرا مختارا وانه لا يجب عليه شيء اذ
واجب يلزم تعليل الشيء بنفسه ق وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء لا يخفى ان هذا الحصر
غير مستقيم لانه اذا حذف الجميع يصير مذهب الامام صحيحا ايضا لا يقال اذا حذف
قيد الجميع فقد حذف قيد الابتداء والمقصود انه يصح بحذفه لا بحذف غيره لانه

اذا حذف الابتداء وجوز ان يكون لبعض الناس مدخل في بعض بحيث يمتنع عن تخلفه عقلا
لا يخرج بذلك عن كونه قادرا مختارا اذ له ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب واما اذا حذف قيدا لعدم فقط فلا يصح مذهبه لانه على تقدير كونه موجبا
اضطراريا يكون اي دا العلم بالمنظور فيه بواسطة النظر فيفوت الابتداء وان كان مذهب
الامام بينفي هذه التوليد ايضا وقد التزم ههنا التوليد وجوابه ان المنع من التوليد انما هو
من فعل العبد واما التزم ههنا من التوليد انما هو في فعل الله تعالى قوله شرط النظر مطلقا اي عند انه
نظر لا من حيث انه ممكن او حادث او حركة فيها الى تشكيك الاعتبار شرائط اخر غير ما ذكره قوله
وسابها لنقيضه وهو عند الشيخ الاشعري العلم ببعض الضروريات مع استعداد الانتقال
منه الى النظريات وعند الامام صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات قوله والجهل المركب قد يكون
بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء من الحيوان او من شأنها واما
المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء مع اعتقاد انه عالم به والتقسيم الاول يعني الجهل البسيط
مضاد للنظر لا لقرار ما بحظ بالبال اصلا كان طلبه والتقسيم الثاني شرط للنظر لان العلم انما بالكلية
والجهل من كل الوجوه لما كانا متضادين له كان عدمهما شرطا له وهي حتى شرط عدم المانع و
المضاد ثم امتنع الاجتماع بين الامرين قد يكون لذاتيهما كامتناع الاجتماع بين النقيضين و
الضدين وقد يكون لامر خارج عنهما صارف عنهما لاجتماع كامتناع اجتماع السواد مع
الكتابة في الشخص الموصوف مع الجنس والا لكتابة دايما فان العقل يجوز الاجتماع بينهما
في هذا الشخص من حيث هو لكن لما اتصف بمنافاة لكل منهما امتنع الجمع بينهما فقد ذهب قوم

الى ان امتناع الاجتماع بين النظر والجهل المركب من قبيل الاول واحتجوا بان
الطالب للشيء لابد ان يشك فيه اذ لو كان جازما باحد طرفيه امتنع فيه
الطلب والجاهل جهلا مركبا يجزم انه عالم بالمطلوب والشك يمنع الجزم به فهما متنافيان
لذاتيهما وهذا انما يتم لو ثبت ان الشك يعني النظر او جزء منه اما اذا كان من
لوازمه فلا يلزم ان يكون التنافي بينهما ذاتيا وذهب قوم الى انه من قبيل الثاني واحتجوا
بان الجاهل جهلا مركبا قد يطلب دليلا على ما اعتقده اما لمستنطق او للخصوم وكثيرا ما
ينقض به النظر لا المطلوب واذا اجتمعا بالفعل يكون اجتماعهما جائزا لذاتيهما لكنهما لم يجتمعا
لامر مغاير لهما فان قلت اذا اجتمعا بالفعل لم يكن النظر مشروطا بعدمه وقد
تقرر الاشتراط قلت اشتراط النظر بعدم الجهل انما هو فيما يكون المطلوب بالنظر العلم واما اذا
كان شيئا اخر كما حققنا فيه فلا اشتراط وهذا كما في اشتراط عدم العلم قوله اما في
الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله لان تحصيل العلم اي ما صار بايجاد الدليلين تحصيل
الحاصل الا بوجه اخر اما شخصا او صنفا او نوعا ولا يكون طلبا للحاصل بعد حصوله لانا نعلم انه
يلزم اجتماع المثلين وهو غير جائز ايضا قوله اما الثاني فلانه صارف عنه كالامتلاء على الاكل
مع وجود الفطرة لا يتصور وجه فعلا اختياريا من الكل فلا يتصور ان يصح الجاهل
جهلا مركبا بتصوره ويتوجه بنفسه الى طلب مبادئه المؤدية الى العلم كيف وهو جازم
بكونه عالما به نعم ربما تصرف من مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما غافلا
عن خصوصية ما يؤدي اليه دته الى النقيض بخلاف اعتقاده فيزول عنه الجهل المركب

وأما ما ذكره صاحب المعتقد من أن القائل بكون الجهل المركب صارفا يجوز وجوب النظر
مع عدم الشك فمحمول على ما ذكرنا من ترتب المقدمات بلا شعور بخصوصية المط وعلى تقدير شعوره
بها ربما حصل له القطع فيبطل الطلب لسقوط بعد وجوب النظر بل الشك في المط ولا يجب كون النظر
مفارقا للشك قوله أي في مذهب الحكماء قالوا إن كثيرا من الناس يتعلمون حتى عمرات (?) سبوح (?)
الشك لما ذكرناه ثم وذهب أبو إسحاق الإسفرائني إلى أن الناظر يمتنع أن يكون شاكا قوله
على النظر فيها ح وجب دلالة دليله قد يقال إذا كان النظر في وجه دلالة الدليل يكون
المط منه كونه دليلا على النتيجة والجواب أن هذا اللازم ليس بمط بل المط اسم لما يلزم المقدمات
بالذات وهو النتيجة قوله وأشار إلى آخره يعني أن المراد من كون المط وجه الدلالة
ليس كون وجه الدلالة نتيجة حتى يتوجه عليه أنه ليس نتيجة بل لازم بل المرام المقصود
ليس هذا النتيجة بل العلم بوجه الدلالة قوله ولا يلزم من الواجب معرفة وجه الدلالة
عند كون النتيجة معلومة أن يكون النتيجة وجه الدلالة اعترض عليه بأنه إذا كان
النظر في وجه الدلالة يكون المطلوب من الدليل المعرف وجه الدلالة ويلزم أن يكون
نتيجة ذلك المط قوله وأجيب عنه بأنه إن عنيت وجوب الحضار اللازم فهو ممنوع وإن عنيت
وجوب لزومها له بالذات لأن العرفان يكون للملزوم لزوم بهما سواء لزم في القرح أولا فمسلم
ولكن لم قلتم أن ذلك غير جائز فإن الدليل الواحد جاز أن يستلزم لوازم بعضها بالذات
وبعضها بالوسط فإن القياس المنتج للقضية ينتج عكسها وكذب نقيضها بالوسط وهنا كذلك
فهذا الدليل لما استلزم معرفة وجه الدلالة على المدلول استلزم بواسطة العلم أيضا

وأن ذلك رأي الشارح رحمه الله لأن المراد من كون النظر في وجه الدلالة يكون وجه الدلالة
نتيجة حتى يتوجه عليه أنه ليس نتيجة بل لازم إذ النتيجة والمط اسم لما يلزم المقدمات
بالذات أو بالعرض هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى
بل المراد أن المقصود الأصلي ليس هو النتيجة بل العلم بوجه الدلالة ولا يلزم
من كون التحصيل له صيد معرفة وجه الدلالة عند كون النتيجة معلومة أن يكون النتيجة
وجه الدلالة قوله والقائلون في طلب العلم بوجه الدلالة ينبغي الاطمئنان تتفاضل درجاته
هذا مبني على أن اليقين يتفاوت شدة القوة وقد يحصل مرتبة فيطلب الأقوى منها فيطلب في
دليل آخر يحصل العلم بوجه دلالته ويحصل مرتبة أقوى منه قوله حاجة في الجواب
عن أصل الإشكال إلى أن يقال النظر في وجه الدلالة بل يكفي أن يقال إن اشتراط عدم
العلم فيما يقصد بالنظر أصل العلم وأما إذا قصد مرتبة من اليقين فيطلب مرتبة أقوى
أقوى من الأولى فلا إذ لا يلزم هنا طلب حصول الحاصل لعدم حصول أصل اليقين والمط
زيادة فيه قوله وأما عدم الظن على ما هو عليه في علي خلافه وليس شرطا له إذ لا يلزم
فيه تحصيل الحاصل ولا وصف الصارف هذا إذا كان المط العلم أما إذا كان المط الظن
فإن حصول أصل الظن له لا يجامع طلبه لامتناع طلب حصول الحاصل وأما إذا كان المط
زيادة وقع فيجوز النظر في الدليل الكامل مع حصول أصل الظن وكذا حصول الظن على
خلافه لا يمنع طلب الظن هذا كله إذا لم يجعل أن الشرط في النظر أما إذا جعل شرطا كما هو
مذهب أبي هاشم فلا يصح منافي شرط النظر قوله إجماعا منا ومن المعتزلة

هذا الاجماع ليس هو الاجماع المصطلح الذي يدل على ثبوت الحكم قطعا حتى يستقيم بذلك على
المتكلمين المذكورين لاثبات وجوب النظر فان الاجماع الذي يدل على ثبوت الحكم قطعا
هو اتفاق مجتهدي عصر واحد لا مجرد اتفاق طائفتين قه واما موقوف على وجوبه
اجماعا من الامة فان قلت دعوى الاجماع من الامة غير مستقيم لان المراد بالمعرفة
ههنا اليقين كما ستعلم عن نصوص قريب وسيأتي ان الامة اختلفوا في ان المقلد هل يكفي
ام لا فلا يكون وجوب المعرفة مجمعا عليها قلت الا خلاف انما هو في ان التقليد هل
يصير المرء به مؤمنا ام لا وهو لا ينافي الاجماع في وجوب المعرفة لجواز ان يكون المقلد
كافيا في كون الشخص مؤمنا مع وجوب التصديق اليقيني عليه والعصيان بترك النظر لتحصيله
وقد نقل عن عبد القاهر البغدادي ان المقلد وان لم يكن مستحقا لتسميته مؤمنا على الاطلاق
فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيغفر الله تعالى عنه
او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة او يقال المراد من وجوب معرفته كونها وضعا كافيه
فلا نزاع في الاجماع على وجوبها بهذا المعنى اعتبار ايمان المقلد كما سيجيء عن قريب قه
وذلك قد يحصل بالتقليد اه لا شبهة في حصول الظن الغالب بالتقليد وما ذكروا من انه
انه تخرج عن نوعي العلم بقيد الثبات لا بقيد الجزم فهو اقصى مراتب التقليد قه
والضرورة لا يكون فيه منع اذ الضروري لا يتوقف الحصول على الضروري قد يتوقف على
ما يقتضيه كما يتوقف قبل الحواس والوجدانيات والتجربة وتصورات الاطراف وتوجه
العقل واستدل على عدم الضرورية بانها لو كانت ضرورية لزم ان لا يتم التكليف

بها مع انه واقع ابطال للشيء بنفسه وهو نقض الامر بنقيضه للالتزام لا البرهان
قه وبها بلا معلم محال امكان معرفة الله تعالى على تقدير نظرتها انما هو موقوف على افادة
النظر العلم في الالهيات سواء كان افادته بلا معلم او مع المعلم فلا وجه لقوله وبها
بلا معلم ولعل مبني الكلام على ما هو رأي الملاحدة من امتناع الاستغناء الى معلم في
من افادة النظر العلم في الالهيات بلا معلم حتى يمكن تحصيل المعرفة من النظر قه
وللعقل تمام الخطاء الصادر من احدهم انتفاء الفرق بينه وبين الجملة ولا
جواز مدار الجملة على الجواز ومحصله ان جواز الخطاء على كل واحد يوجب
جواز الخطاء على الكل المجموع فلا يكون قولهم حجة لجواز خطائهم ومدار الجملة على
وقوع الخطاء لا على مجرد الجواز ومحصله ان وقوع الخطاء من احدهم اذا ضم الى الخطاء
الصادر من الاخر لا يستوعب خطاء الكل لا يوجب كون الكل صوابا فيكون الكل
خطاء فلا يكون حجة لكونه خطاء ولذلك اجاب عن الاول بانه لا يلزم من جواز الخطاء
على كل واحد جواز الخطاء على المجموع وعن الثاني بان احتمال وقوع الخطاء عن الكل وانضمام
بعضه الى البعض حتى يعم الخطاء الكل مدفوع بما علم من الدين ضرورة وربما يثبت
بالادلة من عصمة فانه لا يخفى ان عصمة الامة انما تنافي وقوع الخطاء لا جوازه قه
او التصفية قال صاحب التقديس اهل التصوف مجتمعون على ان تصفية الباطن لا تفيد
الا بعد الاطمينان النفس بالمعرفة سواء حصل من نقل او عقل وزعم بعضهم
بناء عليه انه لا يجوز تحصيل المعرفة بالتصفية للزوم الدور لان المعرفة المدعى وجوبها

بالاجماع ليس بمعنى اليقين بجواز التقليد عند البعض وقد عرفت فيما سبق ان المعرفة
المذكورة وجوبها هو اليقين واكتفاء البعض بالتقليد معناه كون الشخص مؤمنا بالتصديق
التقليدي وان كان آثما بترك المعرفة او المراد بالوجوب فرض الكفاية وهو لا ينافي جواز
التقليد من البعض قلنا كل واحد محتاج الى معرفة النظر هذا الجواب غير صحيح فان ارك
منع المقدمة القائلة بان المعرفة لا تتم الا بالنظر والسند بالصور الثلث اثبات الاحتياج
الى النظر في تلك الصور لا يفيد بل الواجب اثبات المقدمة الممنوعة وابطال السند ثم
للمنع حتى يلزم من ثبوت الاحتياج في تلك الصور اندفاع المنع فانه يجوز ان يكون طريق
اخر غير معلوم لنا ولا يحتاج في طلبه الى النظر فالحق ان الجواب ما ذكره اولا من تخصيص وجوب
النظر لمن لا طريق له اليها الا النظر قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يعم صاحبه قيل عليه
لم لا يجوز ان يحكم البديهة بان اي حاصل بالالهام حق عند تمام التوجه بشرائطه كما انه يعلم
بالبديهة بعد النظر الصحيح ان الحاصل منه علم لا جهل وكذا الكلام في التصفية قوله
فان التعلم والالهام من فعل الغير اثبات كون الصور الثلث غير مقدورة لا يستلزم اندفاع
منع المقدمة القائلة بانه لا مقدور لنا من انواع المعرفة الا النظر فان تلك الصور
سند للمنع المذكور غير متناول له لجواز ان يكون طريق اخر مقدور غير معلوم لنا فلا يلزم
من ابطال السند انتقاض بطلان المنع وما قيل من انهما وان كانا من فعل الغير
الا ان الطريق المؤدي اليهما من تطلب التوجه مقدور لنا وبين طريقهما استعدادي
فيكونان في حكم المقدور كما في العلم النظري فغير موجه لان الموجه بيان انهما لا يصلحان

لان يكونا سندا للمنع فاما بطلانه لو كانا مستلزمين للمنع وليس كذلك لانهما غير مقدورين
وكونهما في حكم المقدور لا يغني من الحق شيئا هذا ان جعل سندا للمنع وان جعل نقضا
لتلك المقدمة في نفي الاستعداد العادي فيما ذكر ولو سلم مجرد كونهما في حكم المقدور
لا ينتقض المقدمة القائلة بانه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر قوله ولا وجوب
الا بالشرع اتفاقا الوجوب المتنازع بالاتفاق بيننا هو الوجوب الشرعي الذي معناه استحقاق
تاركه الذم والعقاب وهذا الاتفاق لا ينافي كون ابي هاشم قائلا بالوجوب عند قصد تحصيل
المعرفة بالنظر لان هذا الجواب منع الملازمة المذكورة العقلي لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب
ولا يستلزمه قوله والوجوب ههنا مقيد بعدم المعرفة يرد عليه انه يلزم ارتفاع
التكليف بالمعارف النظرية فان المعارف اذا لم يجب عليه المعرفة ارتفع التكليف بالمعرفة
وهو باطل ويمكن ان يقال ان المعرفة واجبة في جميع الاوقات مطلقا والمراد بكون وجوبها مقيدا
بعدم المعرفة وجوب تحصيلها ابتداء الى دوامها قوله قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات
قد يتوهم ان ما ذكره مستدلا به على وجوب النظر لا اثبات المقدمة الممنوعة ولا بيان السند
فان المقصود من هذا الكلام بيان اعتبار قيد في تلك المقدمة لا يتجه بها المنع المذكور
ومحصوله ان المراد ان السبب المقدور المستلزم الذي لا يتم منا ومقدور لنا سببه
ذلك السبب فانه ايجاب له ومنها العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية ولا معنى
لايجابه الا ايجاب سببه وهو النظر فعلى هذا الواجب المطلوب الغير المقدور بالذات الا به
فهو واجب لان المقدور من شرط في الواجب وجوب واحد متعلق في النظر بالمعرفة المسببة عن النظر

وبالجملة متعلق سببها فلو تركها يكون تاركا للواجب احد وهو اذا ترك الواجب لو اخل
وما ذكره سابقا من ان المعرفة واجبة اجماعا فارجاع اليها لا ارجاع سببها عدول عن
النظر معناه ان ههنا وجوبين وجوب متعلق بالنظر ووجوب متعلق بالمعرفة فاذا
تركهما فقد ترك واجبين ويؤخذ بترك واجبين واذا اتى بهما فالواجب باثبات واجبين
ولا يرجع وجوب احدهما الى وجوب الاخر بل كل منهما واجب براسه وعدم مقدورية المعرفة
بالذات لا ينافى وجوبها فان مقدورية الواجب منها ان يكون بالذات او بالواسطة
والنظر انه المختار وكلام الشارح فى هذا الموضع يوهم بعدم الكلام المط ولا دلالة على اصيانة
قوله فلهذا جاز فيما اذا تركها مع كونها واجبة فان معنى الوجوب ههنا ليس بعينه ص
بمعنى اللزوم العقلى حتى يمتنع للمكلف تركها بل استحقاق الذم والعقاب على الترك فيمكن
للمكلف تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقى
فقد وجد الشئ مع عدم المقدمة وما يقال من ان مقدمات الشئ اذا كانت داخلة
فى ايجابه بحيث يكون ايجابه ايجابا لها ايضا كما انه حين وجوبه مع مقدماته فوجوبه
عند عدم مقدماته ولو وجب تحصيلها مع تحصيلها اما اذا لم يحصل المقدمات فوجوبه
عند عدم المقدمات تكليف بالمحال ظاهر البطلان لم يتوقف فى وجوب الشئ الا اقترانه
ووجوبه بعدم المقدمات حتى يكون تكليفا بالمحال لم يتوقف الا وجوب المقدمات لا نفيا ولا اثباتا
فاللازم اقتران وجوب الشئ بعدم المقدمات وليس المحال اقتران وجوبه بعدم مقدماته
وهو غير لازم قوله والتحقيق ان ظاهر عبارة المصنف يدل على ان وجوب الشئ مع

عدم المقدمة وهذا المعنى لازم فيما اذا ترك المكلف مقدمة الواجب مع كونها واجبة
وهذه الصورة جائز بل اشبه الصورة واقعة فلو كان ما ذكره محالا لزم استلزام المحال وهو
ان وجوب الشئ مع عدم المقدمة غير مستحيل قوله ولو قدم اشكال الشارح انا من تحته
انسب لسياق الكلام لان الشبهة والجواب وما يتقدمها متعلقة فالمناسب ان يورد عقيبه
ثم شرع فى النقض قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا وقد نقل النظام رضى الله عنه
حركة ذهنه لا يظهر للغير فعدم النقل لا يدل على عدمه ابا حنيفة فيما بينهم لعقائد الكلام و
اصحابهم فى النظر بتركه حجة النبى عم وهو مردود وبان كلهم كان لا يقدر على استنباط الاحكام
الشرعية كذلك لا يقدر على النظر لذاته وصفاته بل هذا اولى لخفاء الطرائق الموصلة
وصعوبتها فلو وقع النظر منهم بينهم لكان بعضهم يعلم بعضا كما نقل الينا النقص قوله وايضا
لو وقع المناظرة مع المخالفين لنقل قوله ولو وقع النقل لتوفر الدواعى لما نقله فهذا الجواب غير
تام والصحيح فى الجواب ما ذكره المص قوله ثم ان منكره الاعادة قوله قل هو
الاية على ما نقل عليه الكشاف وغيره ان خلق الناس اهون من خلق السموات والارض فى
فمن كان قادرا على خلقهما فهو على خلق الناس اقدر فهو كقوله تع اكبر من خلق الناس
فلا يتصور حينئذ دفع الشبهة المذكورة بما لخلق السموات والارض من كل العظام وهى
رميم ولو اريد دفع الشبهة لما ذكره انه تع بقوله على ان يخلق مثلهم على ان القضية للسموات لقيل صح
والارض ولو قيل ان الاية مضروبة للغرض المذكور لكن التعبير فيها بذكر خلق السموات
والارض لا دفع تلك الشبهة انما كان بعد اعادة النوم ناسا عن مقامه وقع ذكره انما ينسم

لو سلم الخصم اتصافها بالعدم في وقت من الاوقات وبعد تسليم ان العالم قديم بالزمان
فلا ينفع تلك الشبهة بان يقال لو وجب ان يكون شيء من تلك الاصول موجودا في الازل لما
على كان يمكنه بناء على قولهم بحدوث العالم فعدم فضلا عن بعضها الاصول التي عليها تلك الشبهة
فكيف يتمسكون بها مع انكارهم بقدمها وايضا في جوابه اشكال الموهوم من الآية ما نقل
من الكشاف ومن تقريرها روينهم انهم من قول من يحيي العظام وهي رميم الا انه ينهم من
انشاء لفظ الخلق دفع الشبهة التي ذكرها الشارح فلا يلزم ان تعارض في الآية مثل ما يدل مثلهم
لان الخلق احداث اي وجود بعد العدم ولما سلموا انه تعالى خالق لزمهم ان السموات حادثة
في كل وقت وفهم هذا المعنى غير بعيد من لفظ القرآن المجيد لا فصاحة البليغ ودلالته على
معان يتعذر بها تتحير فيها العقلاء فضلا عن امثال ذلك وكيف يتصور الزام الحكماء مع
ما انهم لا يقولون بحدوث العالم فكيف يصح الالزام بل المقصود الزام مشركي العرب
كما نبه عليه الكشاف وهم يقولون بحدوثه كما صرح به قوله تعالى ولئن سألتهم من
من خلق السموات والارض ليقولن الله وقوله لا يصح بوجود المعتمد له او ذلك الاصول
كثيرة موجودة في كلام كتب الفلاسفة لا يدل على ان المقصود بالالزام هم الفلاسفة بل المقصود
اثبات نبوته مع وجود تمام المستدل بعضها من اقوال الفلاسفة والادلة التي يستند لغيرها
الحكماء ابدية العالم وامتناع عدمه لا يتوقف على قدمه غايته انه يمكن بها الاستدلال
على القدم فهو مع بعد ولا يمتنع ان يتفطن مشركو العرب لبعض تلك الادلة ويستدلوا
على الابدية من غير الاستدلال الى الازلية فان الامام في نهاية العقول لم ينكر ان الله عاد به

اخرى مشهورة ومع ان القول بالقياس على ما جرت به الشريعة لان ذلك يقتضي اعدام
هذا العالم الذي نحن فيه وايجاد عالم آخر وذلك يبطل الاصول المقررة في الفلسفة فاجاب بمنع
عدم هذه الشبهة بانا لا نسلم من المنكر كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض ومن سلم
الخصم ذلك لزم تسليم كونه قادرا على اعدامها لان ما صح عليه العدم صح في وقت صح عليه في
كل الاوقات ولزم ايضا تسليم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على الشيء قادر
لا محالة على مثله هذا الكلام قوله فلما كان ذلك الى حيث كان الجدل تعنتا ولا
جاء هذا النهي وانما ورد في الاصحاب وظاهر ان جدلهم ليس تعنتا يتعلق انهما المواضع
الفاسدة وترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة الا ان يدعى انه كان فيما بينهم
من يجادل راسه في سبيله بغرض منه لمنافع واله ولي في الجواب لنزول المنع فلنا
انما هو تخصيص المجادلة على سبيل القضاء والقدر التي يتحير في بواديها العقلاء والاوهام
ولا يصل الى مبادئها البصائر والافهام قوله والنظر غير الجدل حيث قال الله تعالى
تعالون التوحيد قد يشعر على الجواب الاول لغير المعارضة اذ لو ثبت لا يصح القياس بحجة
ما كان النظر ضده والجدل منتهى عنه فيكون هذا الكلام منعا للصغرى وما سبق منعا للكلية الكبرى
فيرد عليه انه قد يمكن تقرير المعارضة على وجه يكون قوله والنظر غير الجدل منعا للكبرى
هكذا الجدل منهي عنه والنظر جدل فبعضه منهي عنه نظر قوله فلانا انه اما العرفان
الحاصل من النظر يدفعه اذ قد تحصل به علامة المدلول وجوب النظر الصحيح المؤدي له
الى الحق لا مطلق النظر صحيحا او فاسدا فلا شك ان الوثاق الحاصل من النظر الصحيح

يدفعه لا يقال له قطع بكون الاتي بالنظر الصحيح له ضمان الخطأ في النظر قد يندفع الخوف بالكلية
الحاصل فيه لانا نقول قد سبق انه اذا حصل للناظر نظر صحيح صورة ومادة فانه كما يحصل
العلم بالمنظور فيه يحصل له العلم بالبداهة ان الاعتقاد الحاصل من النظر علم وحق
فلا يبقى خوف اصلا وعدم اثبات ايعرف بالنظر الصحيح لتعينه لا يضر فان قلت
هذا الزام للمعتزلة القائلين بتماثل العلم والجهل عند حصول النظر الصحيح غير البديهة
بان الالزام على لا يجعله لتماثلهما قلت قد تقدم ان لهم ان يتخلصوا عنه بان الملزوم قد
تخلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات مثبت البديهة ان اللازم
علم لا جهل مخالفة في بعض عوارضه قوله من لوازم الوجوب عندهم اذ لا يجوزون
العفو شارح لا ان هذا الدليل الزامي فلا يرد ان القدر على الترك ليس من لوازم
الوجوب بل استحقاق العقاب من لوازمه والاية لم يدل على نفيه فان ما ليس لنا لوجوب
على الاقدام عليه اي لا جواب ان يقال انا نقول لا انظر ما لم يجب نظر صحيح لعدم النظر لا يتوقف
على الوجوب وتحصيله سلمنا ان النظر لا يتوقف على الوجوب الا ان المكلف يمكن
ان يمنع عن النظر بان يقال ما لا يجب على الاقدام عليه فلا يمكن النبي من الزام
النظر هو المعنى بالافحام قوله انما المقتضيات الذي قياساتها معها لانا نعلم بنظر
القياس بان ذكر لا يلزم لعدم لعلمه وضع الشيء له معدات لعدم النظر بان القياس لا يحتاج
الى وضع المقدمات بل بمجرد تصور الاطراف مستلزم للقياس المذكور لانا نقول يجوز ان يكون
تصور الاطراف يحتاج الى تنبيه عليه بتلك المقدمات فمنع الشيء له معدات بتصور

الاطراف على ما ينبغي فيحصل القياس المفيد للجزم قوله ونظرا بان فيها من الضروريات
معطوف على قوله نظريات القياس لا لا قوله ضروريا قوله وعلى تقدير صحة بان يكون هناك
دليل آخر تريد ان القياس المذكور ليس بلازم بتصورات الاطراف لكفاية وعوضه فلا يكون
كونه نظريات القياس بالنظر اليه الا ان يدعى ان هناك دليل آخر يلازم تصورات اطرافه
قوله الوجه الثاني الحمل يتوقف لوضع اللفظ وتفصيله انا نجعل ترك النظر انما يتوقف
على وجوبه وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك
كما هو نفس الامر فهو وان اراد بنفس الوجوب الثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع
ما لم ينظر وان اراد بها العلم بها لم يصح قوله اذا لم ينظر ما لم يجب وان اراد بالوجوب تحقق بالثبوت
العلم به لم يصح قوله لا يجب على ثبوت الشرع لعدم الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب
ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع لعدم الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب
ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع وان فصل سلطة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم ينظر
واراد ان التحقق بفعله لانه ما لم يجب صحة جميع المقدمات لكن تخيل صور العكس
لعدم تكرر الوسط قوله قلنا هذا انا نجب لو كان الوجوب بالعادة اسم الشارح قوله
فان الصدق قابل النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلق لانا نقول النظر مشروطه
بعدم الموقف بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول ليس
بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر يقيد به لامتناع تحصيل
الحاصل فلا يكون مقدمة الواجب للوجوب المطلق قد يقال بان عدم الموقف ليس سببا

مستلزما للنظر فلا يلزم كونه اول الواجبات وهذا الكلام بعينه يصلح دفعا للاعتراض
المذكور لكن الاعتراض عدم [illegible] على من يرى كون اول الواجبات هو القصد بناء على
توقف النظر عليه وهو ايضا ليس مستلزما قوله وقد عرفت ان وجوب
المقدمة يعني ان القول بوجوبه لا يستقيم لانه يعرف به امران [illegible] وكونه موقوفا
على المعرفة الواجبة لا يستلزم وجوبه لان وجوب المقدمة انما هو اذا كانت مقدورة
بكونه سببا مستلزما كالنظر للمعرفة والتفصيل في ذلك قوله وان امكن توجيهه
اشارة الى ضعفه لكن ارادة من المقدور ما يحتاج الى القصد اذا كان مقصودا بالذات
واما اذا لم يكن مقصودا بالذات فلا يحتاج الى قصد فان التصديق بالغاية لمطلوب
قد يكون نظريا وقد يحتاج الى تصديق لكن الغاية قوله والنظر عند من لا يحصل
العلم الحاصل عقيبه مقدورا وكانه دليل الى ان الواجب لا بد ان يتعلق به القدرة
ابتداء لكن الوجوب المتعلق به ظاهرا متعلقا بالحقيقة للنظر فيكون هناك وجوب
واحد متعلق بالمعرفة ظاهرا وبالنظر حقيقة والظاهر خلافه كما مر ولذلك جعل
اول الواجبات المعرفة بالذات على معنى انه لا يتوسل به الى واجب اخر لعدم كون
المعرفة واجبا حقيقة قوله وقال ابو هاشم وهو الشك لا بد عليه ان
الشك ليس سببا مستلزما للنظر والمعرفة وان كان مقدمة لها فلا يكون ايجابها ايجابا له
لكن مراد ابو هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة وما يتوقف عليه الواجب
العقلي وهو واجب عقلا سواء كان سببا مستلزما اولا نعم لو قيل ان الشك

ليس من المعاني التي يطلبها القائل ويحكم بها باستحقاق تركه الذم لكان اشبه قوله فان وجب
كان حاصلا فيمتنع لان الواجب هو الغافل والجازم يستحيل اه فالاولى ان يقال
وان جزمت وان كان الجزم مستندا الى موجب حق كان حاصلا وان لم يستند الى
موجب لكن او جهل بنقيضه كان مانعا لكن اعتقاد العلم به او بنقيضه يمنع عن
الاقدام على طلبه قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك بمعنى استواء
الطرفين عند المدرك لا يستلزم انتفاء الجزم الا انه قد يطلق الشك ويراد به التردد
في النسبة سواء كان على استواء وهو الشك المحض او مع رجحان احد طرفين يتناول
الظن والوهم وبهذا المعنى لازم لانتفاء الجزم قوله والمقدور عندنا ان المباشر
للاسباب بالاختيار لازم يتعلق به القدرة ابتداء لكن عندنا النظر مولد للعلم بالنتيجة
على سبيل الوجوب فيكون الشك ايضا مقدورا عندنا بهذا المعنى وعند الحكماء وجوبه
فقط فلا يقال من ان العلم ليس بمقدور واما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب
لكن المراد من المقدورية هذا المعنى قوله وهو الصواب والرد عليه ان صاحب
المقاصد هذا الوجه ايضا صحيح ضعيف لانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند
الوهم او الظن او التقليد والجهل المركب وفاقا بين [illegible] ويمكن دفع الوهم والظن
بان الشك يتناولهما لكن معناه التردد في النسبة على السواء وهو الشك المحض او مع
رجحان احد الطرفين والوهم والظن ونحو دفع التقليد والجهل المركب بان الواجب
فيهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ولا العلم ودفعه لكن امتناع النظر والنظر

عند الجزم باطل او نقيضه مما نقع فيه نزاع هذا كلامه وانت تعلم ان ما ذكره انما
يبطل مذهب ابي هاشم ولا يدفع ان هذا الايراد الذي استصوبه المص ضعيف لان ما ذكره
من استحالة اما لزم مذهب الشيخ على ان الايراد عليه ان الشيخ رحمه الله لا ما ذكره بقوله
ان وجوب المعرفة عند معتقد بانك على ما تقتضيه فان قائلا قوله وانما يلزم
ابا هاشم ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية وهو امر مستحيل فان وجوب المعرفة عنده
اذا كان مقيدا بان لا تكون المعرفة غير واجبة عند التقليد والجهل المركب وهو مربوط
بان لا تعاق فانهم لا يذهبوا الى عدم توليد التذكر للعلم هربا من ارتفاع التكليف
بالمعارف النظرية فان قلت ههنا لازم فيما اذا كان المكلف عالما والا لزم طلب تحصيل
الحاصل قلت انما يلزم الارتفاع لو كان الحاصل في حال العلم غير واجب وليس كذلك
بل هو واجب غايته انه لم يكلف بتجديد النظر والعلم والتحقيق ان المعرفة مطلقا واما
النظر فوجوبه مقيد بعدم المعرفة واما قولهم وجوب المعرفة مقيد بالشك معناه وجوب
تحصيلها ابتداء فان قلت المعرفة ليست مقدورة الا قبل الاختيارية ومقدوريتها
ليست الا باعتبار تحصيلها فما دام يمكن تحصيلها واما حال حصولها لم يبق الا تعلق المعرفة
وهي غير مقدورة فلا يكون واجبا قلت يكفي في وجوبها كونها مقدورة التحصيل ابتداء
ولا يلزم كونها مقدورة بعد الحصول قوله وقد عاد دليله هذا ابرشد لان ما ذكره
من الصورة صحيح الصورة فاسد المادة وقد ادعى ان الالتزام ضرورة ولا شبهة
في ان النقض الصوري لا يصلح ان يجري في الالتزام المذكور قوله وفيه

لفز قولنا زيد حمار وكل حمار جسم قال العلامة في حواشي شرح التجريد وقد يتكلف
في دفعه بان الشيخ في المثال المذكور وهو زيد جسم حمار كاذب قط وقد يتكلف
الى انه غير مقيد فان المحمول في القضية انما هو المفهوم المطلق لا المقيد بما كتب لا حص
فقضايا بان لا مزيد عليه قوله ان ذلك الذي وجب العلم به يريد ان ذلك اشارة
الى قوله ان هذا مندرج في ذلك كما يشعر به ظاهر العبارة اذ لا وجه لمنع كونها فيه
بل اشارة الى ما يحصل العلم به في الابحاث ولا نسلم انه فقد فانه معنى كسبي عارض لاحد
المعدمين بالقياس الى الاخر او الصحيفة فان صاحب النقد من اهل التصوف يجتهدون
على ان صحيفة ابطال لا يفيد الا بعد كما ليس في المعرفة سوا حصلت من
تقليد او نقض ورحمهم بعضهم بناء على انه لا يجوز تحصيل المعرفة بالصفة لزوم الدور
لان المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليست غير الفقه لجواز التقليد عند البعض
وقد عرفت فيما ان المعرفة المدعى وجوبها هو اليقين واكتفاء البعض بالتقليد معناه
كون الشخص مومنا بالتصديق وان كان اثما بترك المعرفة والمراد بالوجوب فرض
الكفاية وهو لا ينافي جواز التقليد في البعض قوله فلنا تكلم ذلك يحتاج الى المعرفة
هذا الجواب غير صحيح فان الكلام في منع المقدمة بان المعرفة لا يتم الا بالنظر والمستدل
بالصور الثلث واثبات الاحتياج الى النظر في تلك الصور لا يفيد بل الواجب اثبات
المقدمة الممنوعة وايضا السند مساو بالمنع حتى يلزم من ثبوت الاحتياج في تلك الصور
اندفاع المنع فانه يجوز ان يكون طريق اخر غير معلوم ولا يحتاج فيها الى نظر فالحق ان

الجواب اخر من تخصص وجوب علم لا طريق له اليها الا بالنظر قوله فالهام على بعده
شوبه لاما من صاحبه فيه قيل عليه لم لا يجوز ان الحكم بالبديهة بان الحاصل بالالهام
حق عند تمام التوجه شرائط كما انه يعلم بالبداهة بعد النظر الصحيح بان الحاصل
علم لا جهل وكذا الكلام في التصفية قوله فان التعلم والالهام فعل الغير اثبات
كون الصور الثلث غير مقدور يستلزم اندفاع منع المقدمة القائلة بانه لا مقدور
من طرق المعرفة الا النظر فان منع الصور سند للمنع المذكور غير مساو لجواز ان يكون
طريق لغير مقدور غير معلوم لنا فلا يلزم من ابطال السند الاخص بطلان المنع وقد يقال
مع انهما وان كانا من فعل الغير الا ان الطريق المؤدي اليهما من التوجه والطلب
مقدور بينهما وعن طرقهما استعقاب عادي فيكون في حكم المقدور كما في العلم النظر والنظر
فغير موجه لان المقصود بيان انه لا يصلح لان يكون سندا للمنع وانه يصلح لو كان منحصرا
للمنع وليس كذلك لانها غير مقدور وكونها في حكم المقدور لا يغني من الحق شيئا
هذا ان جعل سندا للمنع وان جعل نقضا لدليل المقدمة في منع الاستعقاب العادي
فيما ذكر ولو سلم فيجوز كونها في حكم المقدور فلا ينتقض المقدمة القائلة بان لا مقدور
من طرق المعرفة الا النظر قوله ولا وجوب الا بالشرع اتفاق الوجه المنع بالاتفاق
بناءه على الوجوب الشرعي بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب وهذا الاتفاق لا ينافي
كفر المعتزلة ثم قالوا بوجوب الشرع عند قصد تحصيل المعرفة لكن هذا الوجوب بمعنى
اللزوم العقلي لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب ولا استلزامه قوله ولا وجوب بدون

مقيد بعدم المعرفة ويتجه عليه انه يلزم ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية فالمعارف
اذا لم يجب علينا لموقوفه ارتفع التكليف بالمعرفة وهو باطل ويمكن ان يقال المعرفة
واجبة في جميع الاوقات مطلقا والمراد بكون وجوبها مقيدا بعدم المعرفة وجوب
تحصيلها ابتداء لا دواما قوله فان المعرفة غير مقدورة بالذات قد يتوهم
ان ما ذكره مستند لدليل بل بشرط على وجوب النظر لا اثبات للمقدمة الممنوعة وليس شيء لان
المقصود من هذا الكلام بيان اعتبار قيود لتكميل المقدمة لا يتوجه بها المنع المذكور
وملخصه ان المراد ان الشيخ يلتزم ان الذي لا يتم الواجب المطلق الغير المقدور
بالذات الا به فهو واجب لغير المقدور به شرط في الواجب ومقدورية سبب مقدورية
ذلك السبب فانه ايجاب له وههنا العلم نفس الفعل مقدورا بل كيفيته ولا معنى
لايجاب الا بجانب سببه وهو النظر فعلى هذا ههنا وجوب واحد متعلق بالظاهر بالمعرفة
فاذا تركها فقد ترك واجبين وهو احد ترك واجبين واذا اتى بها اتى بالثاني واحد
ولا يرتفع وجوب احدهما بوجوب الاخر بل كل منهما واجب برأسه وعدم مقدورية
المعرفة بالذات لا ينافي وجوبها فان مقدورية الواجب اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة
والنظر انه المختار فكلام الشيخ في هذا الموضع نوع من الكلام المهم ودلالته على اختياره وهذا
معنى تصوري ملحوظ من حيث انه حالة بينهما لا على انه قضية في نفسه يحتاج الى انضمام
الى احدهما وبه نرد التشكيك انه لو جعل عبارة عن التصديق يكون له منع بعض جزئيات
الاوسط الى حكم جميعها بالاكبر فليتلازم ان يكون له مع المقدمات ميئه واندراج شرط

العلم بالتحصيل مقدمة رابعة ومعلم جزاو يلزم التسلسل قوله ممنوع اذ لا حاجة
والاتصاف ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام العلم بالمقدمات وحصول معنى مفهوم
المقدمات على هيئة مخصوصة منتج مشروطة بملاحظة لكنها لسنه فهاهنا المقدمات
ونسبة النتيجة اليها وكيفية اندراجها فيها بالقوة وذلك كما في الشكل الاول
بحد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب وطريق البيان لتحصيل هذا الشرط وقضية المبنات
يؤيد ذلك وان امكن قضية ان يقال عدم جزمه بالنتيجة لا بعدم التفطن بالاندراج
بالفعل عن احدهما قوله لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو
بسبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يرتبط عليه انا لانم لزوم التسلسل
وانما يلزم لو كان لكل وجه دلالة دليل وهو ممنوع فان الامكان مثلا وجه دلالة وليس
بدليل واطلاق الدليل على وجه الدلالة كالامكان والحدوث على سبيل التجوز
المفضي ولو سلم فهذا التسلسل في الامور الاعتبارية وهو غير ممتنع لانقطاع الاعتبار
فان الاوصاف التي يستدل بها يجوز انها من الامور الاعتبارية قوله بل ربما يشتبه ان
يكون فرعا لذلك فما سبق بانه قد يدرك الشيء نظرا الى ذاته وايضا ما ذكر من لزوم
التسلسل على تقدير تمامه جاز فيما اذا كان وجه الدلالة صفة ولا يتوقف على المغايرة
على راى المتاخرين فكان دليلا ذكرا القوم مبطلا لكل وجه دلالة صفة الا حز
فكيف يتفرع عليه قوله فاجاب بان وجه الدلالة مغاير للوجود لانه امر اعتباري
ليس بموجود في الخارج يريد انه ليس الا في الذهن والوجود مساو له لكونه امرا اعتباريا فيكون

وجه الدلالة مغاير للدليل والمدلول وكتب كلامه نوقض بلزوم التسلسل
لا نفيا ولا اثباتا وما يرد ان المغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان لزم اي
فالمعنى ان وجه الدلالة ليس مغايرا للموجود اذ لو كان كذلك لزم التسلسل فلا وجه
للجواب عنه بانه امر اعتباري ثم سلم بعد ما عليه ان المغايرين في اصطلاح المتكلمين هما
الموجودان فاذا كان وجه الدلالة العالم على وجود الصانع امرا اعتباريا لم يكن مغايرا
فقد يسلم بل يكون مكانه قال ثم اعلم في حاشية المختصر وحيث اريد بالامكان الامكان
العام الجامع للعدم والوجوب اندرج في احد المقدمات المرتبة وحده اما اذا اخذ مع الترتيب
فيستحيل النظر فيها هذا كلامه واقول الامكان قد يراد به سلب الضرورة الذاتية على
الطرفين ويسمى الامكان الخاص وقد يراد به سلب الضرورة الذاتية عن احدهما ويسمى
الامكان العام وقد يراد به معنى القوة التي لا تجامع الفعل فلو اريد بالامكان في التعريف
هذا المعنى الاخير لم يتناول المقدمات المفروضة للترتيب بالفعل اذا اخذت وحدها من غير
ان يوجد معها الترتيب فان التوصل حاصل لها بالفعل واما اذا اريد به سلب الضرورة
الذاتية سواء كان باعتبار الطرفين او باعتبار احدهما فيتناولها فان التوصل بالمقدمات
المرتبة وان كان حاصلا بالفعل ضرورة على راى المتكلمين لكن ليست الضرورة مستندا
الى ذلك بعد تمام المفروضة للترتيب فقط فان للترتيب ايضا مدخلا في ذلك والتوافق بدونهم
الاستعداد ثم بعد تمامها يحصل التوصل بطريق الوجوب من المبدا على رايه وبطريق
العادة على راى الا فلا حاجة الى حمل الامكان على الامكان العام للتناول واقول نوقض مكانه

ان التناول باعتبار ان الامكان العام يمكن ان يقال الضرورة في اصطلاح
المنطق يقال للضرورة بثبوت المحمول للموضوع ما دام ذات الموضوع موجبة سواء
كانت منشأ الضرورة الذات او غيرها والامكان بالمعنيين اي الخاص والعام
مستعمل في سلب الضرورة بالمعنى المذكور استعمالا شايعا وان اطلق على غيرها ذكره
ايضا فلو اطلق الامكان ههنا على الامكان الخاص يتبادر منه ذلك المعنى فلا يتناول
المقدمات المرتبة قوله او ليس لغيرها سبيله اليه آنفا واضافة اليه انما هي من حيث انه
وسيلة اليه فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدليل بأسرها اذ لا يمكن التوصل لكل
نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على قران الصحيح والفاسد في
ذلك في هذا الحكم اعني تقدم استلزام النظر مطلقا وكون افضائه اتفاقيا صحيح اذ لم يكن
بين الكواذب ارتباط يقتضي انه يصير بعضها وسيلة الى بعض كما توهم من كلام المص سابقا
او يخص بنفي دالنظر ويوضع ما ليس بدليل مكانه فان كان المطلوب تصورا فهي
طريقة الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفة وفي نظر لان المعرف هنا ان كان هو التصور
المأخوذ مع الترتيب فان المعنى التصوري من غير اعتبار الترتيب معه لا يسمى معرفا
والمعنى التصوري المأخوذ مع الترتيب لا يمكن ان يتوصل بالنظر فيه والا لزم تحصيل
الحاصل يجب معرفة الموقف يجب معرفة كل واحد من اجزائه قبل معرفة المعرف والا فقوم
الكذا انتم عن معرفة المحدود فكيف يتصور كونه قبله اه قوله فقد قالوا الرسم
تام غير المرسوم عن كلها بغايته ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره قوله ما ذكرهم من

الوصف بعد التام والناقص وان كان رسمها لا يشكل بعرفنا لتام لعدم المنع وتعريف
الناقص لعدم الجمع لانهم جوزوا في التعريف ان لا يكون جامعا ولا مانعا وكان ان يقع
راعي بهذه اللطيفة في حدث التعريفات وهذه العبارة اعني قوله ومنه ناقص يميزه
عن بعض اغيار المرسوم بدل على ان المراد ليس الحصر فيهما ذكر وجود رسم ناقص يميز المرسوم
عن جميع الاغيار كما في التعريف الا خص لا يضر قوله فلا بد في المعرف من مميز فإن
عبارته يشعر بان المميز ان يكون اجزاء مع انه قد يجوز التعريف بالفصل وحده وبالخاصة
وحدها فاما ان يؤول بان المراد انه لا بد في كمعنى الموقف من مميز سواء كان نفس المعرف
او جزءه او يبنى على الاعم الاغلب والا فلا يجديها اذ لم يعني جزء الشيء ان لا يبقى التجدد
بالمجموع المركب من البسيط والمركب لانهم لم يصح جزء الشيء ولا يناسبه قمكن ان يكون المركب الذي
وقع جزءا منه ذلك المركب يعرف بشيء مثلا اذا ركب لشيء من الكيفيات والنطق وعرف الكيف
عدد ذلك الشيء بهذين الجزئين واذا كان كذلك يكون كل واحد عام ذاتا او عرضا فيجب ان يكون
كلما كل منهما معرفا الا يرى انه اذا اشتبه الملك بالدابح واريد تميزها عنها فيعلم ان كل
مضلع افادت تصوره بوجه يتمايزهما وهذا تصور بأن يعرف شيء مفهوما حاصلا
عنده او ملتفتا اليه وترتيبها غافلا عن خصوصه ما يؤول اليه فان دنه تصور الحب
اعم فلا يرد عليه انه اذا لم يتصور بوجه مخصوص فكيف يطلبه وان تصور
بوجه مخصوص ممتاز به عن جميع ما عداه فكيف يطلب بوجه اعم لتميزه عن بعض ما عداه
قوله ويسمى بوجه كسب الاسم فاذا علم مفهوم الجنس اجمالا واريد تصوره بو

الحد فان فصل نفس مفهوم ما جزائه كان ذلك حدا اسميا والطالب ما الشارحة
للاسم واطبقت كلمة القوم على ان مطلب ما الشارحة للاسم متقدم على مطلب هل البسيطة الطالب
للوجود وقد اشتهر ههنا سؤالات وهو ان مطلب ما الشارحة للاسم هو تفصيل ما دل
عليه الاسم اجمالا ومطلب هل البسيط هو التصديق بوجوده والتصديق بالوجود يكفي فيه
التصور بوجه فلا يكون مطلب ما مقدما على مطلب هل وجوبا اجيب بان مطلب ما هو
تصور الشيء بتمام وجوهه سواء كان تفصيل نفس مفهومه او تعريفه بعوارضه قال
الحكيم المحقق في شرح الاشارات والطالب بما الشارحة هو السائل عن مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وما العنقاء
عن مفهوم الاسم بعد السؤال به بذلك يصير لغوا بل هو السؤال عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
فان اجيب بجميع ما دخل في المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب
حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على
سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم فعلم وكان حفظ الغطاء في العقائد ونسج له شوك وخرط شوك
اليد من اعلاه الى اسفله يزول السؤال وهذا مثل في الامر الشاق وقوله دونه
عمل صعب ان احدهما ان هذا الامر الشاق دونه اي الشهيد النسبة اليه والاقرار هذا
قبله اي محفوف به لا يصل اليه احد بدون خرط القتاد وكذا بحث على الحد النقض و
والمعارضة بهذا ايضا اصطلاح شايع مغاير لما وقع في الادلة والدعاوى قوله فانه لم
الحد انتهى اي حديثه بطل حده اولا يكون لشيء واحد حقيقيان مختلفان والاقلا
اذ لا تغاير بين مفهوم هذين الحدين فحينئذ لا يكون احدهما حدا والاخر رسما لجواز

صدقهما على شيء واحد قوله اذ ليس الحد التام جوهر خارج عن جميع اجزاء الماهية
المنحصرة من الجنس والفصل اعترض بان جميع اجزاء الشيء نفسه ولا يعقل انفكاك
الشيء عن نفسه فلو لم يكن الحد التام جزءا سواها لزم ان يتحقق الحد على التوجه اجمعا
سواء كان مع الترتيب وبدونه وقد عرفت اندفاعه فيما سبق حيث مر ان كون
جميع اجزاء الشيء نفسه مشروط بالاجتماع والاجتماع في المركب الماهي والصورة لازم
لعض جميع الاجزاء لامتناع وجود الصورة بدون مادتها واما المركبات الصناعية
كالبيت والسرير فيجوز وجود اجزائها بدون الاجتماع فلا يلزم وجود جميع الاجزاء
وجود المركب فتأمل قوله فيه والاصطلاح بحيث المشترك بين المفهوم غرض وتبادر منه
من المبنى الى الغرض فيما ذكر من البيانات الا انا نالي وجه الترتيب بينهما فان التردد
اللازم في المشترك اقل ردا من تبادر الذهن الى غير المقصود الذي هو لازم المجاز
بلا قرينة ظاهر وهذا الترتيب يوافق ما ذكره من حواشي شرح المختصر وفارق حواشي شرح
المطالع والالفاظ المشتركة ارادة من المجازية جنسهما لكالقه ظاهر قوله واما احتيج
الى قوله ولم يكتف بالمؤلف لانه وصف يحتاج الى موصوف قوله متى سلمت لزمها اعتقادها
سواء كانت صادقة في نفس الامر اولا قال العلامة في حواشي شرح المختصر والا اخرج بقيد
التسليم شيء لا ان القياس من حيث انه قياس لا يجب ان يكون مقدماته صادقة
مسلمة ولو اكتفي بالعدم لتوهم ان القضايا يجب صدقها في الواقع واخرج الظاهران
هذا القيد انما اعتبر ليكون التعريف منطبقا على كاسب التصديق اذ المقصود ههنا معرفة

فانه لو لم يعتد بعلمه فقد سلمت تمام ما ان القولين الاولين يستلزم قولا
ثالثا وهو انما يدل على الاستلزام بين المعلومات وهو لا يقتضي الاستلزام بين العلمين
صرح بقوله لو سلمت انه ثانيا ان الاستلزام باعتبار العلم فيكون التعريف منطبقا
كما سماه القضايا باعتبار تعلق التصديق والتسليم بها وتدل على ان المراد الاستلزام باعتبار
نحو المعلومات انهم اعتبروا في القياس التاليف وجعلوا له مدخلا في الاستلزام ومن البين
انه لا مدخل فيه التاليف في استلزام العلوم للمعلوم بل صدق المقدمتين في نفس الامر
يستلزم صدق النتيجة فيهما سواء ركبتا اولا وان التركيب لانتقال الذهن منهما اليها
قوله مع ان الجزئي يخالفه بان يوجب التخلف في نفس الصورة وليس من الدليل
الاستقراء فانه اذا علم المستدل بوجوب التخلف لم يتصور منه الاستدلال بوجوب الحكم
في بعض الجزئيات على وجوده في الكل قوله والا لا وان لم يدخله تحت باب مشترك مدخل
الحكم فلا يحتاج بينهما تعلق فلا يتعدى حكم احدهما الى الاخر فلا يرد انه لو لزم من عدم دخولها
تحت ثالث عدم تعدية الحكم لزم ان تكون جميع الاستدلالات مع هذا القبيل قوله وان حصل
لان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من افراد الانسان قيل عليه يلزم على هذا ان
يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي ويمكن ان يقال خصوصية الجزئي المستدل عليه
معتبرة في التمثيل اذا قلنا النبيذ حرام لانه مسكر كالخمر واما في الاستقراء فالجزئيات معتبرة
من حيث انها تتحقق في ضمن الكل وان كان الاستدلال عليه ايضا من جهة الجزئي من
الحقيقة فهذا لا ينافي جعل المستدل له في احدهما من الجزئي الى الكل وفي الاخر من الجزئي



الى الجزئي الا ان خصوصيات الجزئيات ايضا غير معتبرة في قولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان
فلزم ان لا يعد من قبيل الاستدلال بالكلي على الجزئي قوله وقد يجاب عن اصل الشبهة
ايضا بان الناطق معناه شيء له النطق وهو بحسب المفهوم اعم من الانسان لشموله
اذ لا بد في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان وما ذكره صاحب الطوالع من انه
لو استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر فهو القياس يرد عليه قولنا
بعض الحيوان انسان وكل انسان كاتب اذ ليس الاستدلال فيه بالكلي بل وله ما حصلناه ومن
على الاخر فلا بد فيه ايضا من التأويل وهذا الترجيح لا يغني شيئا قوله ومنها بحث
وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة المتصلة
في القياس الاستثنائي المتصل قد يكون المقدم والتالي فيهما مشتركين في الموضوع فيهد
يرجع الى الاقتراني نحو كلما كان الشيء انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس
بحيوان فهو ليس بانسان فان الاستثنائية فيها لو اخذ منها الصغرى ومن اللزومية كبرى يحصل
الشيء انسان وكل انسان حيوان ينتج هذا حيوان واما اذا لم يكن المقدم والتالي مشتركين
في الموضوع كما في المثال الذي ذكره فاورد عليه ايضا بطلوع المذكور كونه لازما بتكلف
بان يقال في المثال وجود النهار لازم لطلوع الشمس لوجوبه كل ما هو لازم لطلوع الشمس
الموجود فهو موجود ينتج النهار موجود فان الصغرى في هذا القياس ماخوذة من الملازمة
والاستثنائية معا واما كبراه فلا مجال لاخذها من اللزومية ولا من الاستثنائية بل
من مقدمة اجنبية صادقة في نفس الامر وكذا الرفع فيما اذا كان المقدم والتالي مشتركين

في الموضوع لكنه انتج فيه بعض الشكل كقولنا كلما كان الشيء انسانا كان حيوانا ولكن ليس
بانسان فانه يمكن اخذ الصغرى من الشرطية بجعلها موجبة لسبب العموم فيصلح لكونها صغرى
للشكل الاول بان يقال هذا ليس هو الحيوان واما كبراه اعني قولنا وكل ما هو ليس بحيوان ليس
بانسان فلا يؤخذ له من اللزومية ولا من الشرطية بل من مقدمة اجنبية صادقة في
نفس الامر وبعد حذفها مقدم تحدد العكس فلو كان الانتاج بواسطة منع المقدمات
لم يكن قياسا وخرج عن تعريفه تعين لم يستلزم لذاته ولذا قال العكس الشرطي في
المتصلة وقلت كلما ان الشرطية ولم نذكره مطلقا واما الشرطي المتصلة
الذي ذكره فيمكن نقله الافتراق بان يؤخذ الصغرى من المقدمة الشرطية والكبرى
من المنفصلة المانعة الخلو يمكنا زيد في البحر وكل من ليس في البحر لا يغرق لكن
المنفصلة المانعة الخلو تستلزم تحقق كل منهما عند عدم الاخر والا لم يكن بينهما منع الخلو
ولكن نقول لتركيب الكلام في المنفصلة المانعة الخلو انما هو بامتناع الخلو عن الجزئين والتلازم
نعرف كلامهما عند الاخر خارج عن مفهومها مع انه يعرض صدق الكبرى من خلف علته
العكس فلو كان الانتاج بواسطة لم يكن الاستلزام لذاته فلا يكون قياسا واما اقترانات
الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فتامل قوله المراد بالاقترانيات
الشرطية الاقيسة الاقترانية المشتملة على مقدمة شرطية سواء كانت مع الشرطية حملية
او لا الاقترانات الشرطية التي لا يكون فيها حملية راجعة الى الاستلزام والتي فيها حملية
راجعة الى الاشتمال والمراد بالتامل الارجاع كل منهما الى اصله قوله فقد اشار الى

كلية الكبرى في الشكل الاول وايجاب الصغرى قد يتوهم ان كلية الكبرى ليست بشرط
في انتاج النظر بناء على ان الاستقراء الناقص يفيد ظن ثبوت الحكم لكل احد واستقراء الاكثر
الافراد وثبوت الحكم لها فعلى هذا يجوز ان يحصل الظن بثبوت الاكبر لكل الاصغر بمجرد ثبوته
لاكثر افراد الاوسط وليس شيء لعدم اعتبار الاياب له في الحكم على كل واحد من الظن
الاجمال في الافراد التي استقراء حالها او يلحق ما لم يستقرأ حوالها بالمستقراء الحاق الفرد
بالاعم الاغلب وعلى كلا التقديرين يكون الحكم الكلي بواسطة الحكم على كل واحد من الخصوصيات
فانه ما لم يحكم للفرد الذي لم يستقرأ لم يترتب له الحكم الكلي والتحقيق ان الاستقراء الناقص
قد يفيد الحكم الكلي متى عن ملاحظة الافراد لكن لا يلزم منه جواز عدم اعتبار
الكلية في كبرى الاول فان القياس اعتبر فيه الاستلزام واستفادة الاستلزام بدون كلية الكبرى
لا يحصل فيه بخلاف الاستقراء الناقص ولا يستلزم فيه وباعتبار قيد الاستلزام في
القياس يخرج الاستقراء والتمثيل عن تعريف القياس قوله مثلا رتبة الا لزوم فرع
بذلك لئلا يتوهم مصحح المفاعلة التلازم من الطرفين انه لا يصح قوله
من غير عكس الطرفين الاول هذا الطريق قياس من الشكل الاول فاسد المقدمات
فيكون مندرجا فيما سبق من الطرق الا انهم لما اخرجوه في مواضع عديدة من غير تعيين
الى موضوع الصغرى صار كأنه اصل مستقل وقالوا على صحة قوله رفع
فيثبت رفع بنقل اوله المبتنيين ان احتاج عدم الدليل الى الاثبات وقد لا يحتاج
كما في ضاربة نحفظتنا لا يرى فان عدم دليل الوجود ههنا ضروري فلا حاجة

الاثبات قوله فاذ لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه لسقطت الضروريات فيه بحث
بان دعواهم موجبة كلية وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه ولا يلزم من عدم صدقها
الا صدق نقيضه وهو وقوع الايجاب الجزئي وما له ان الجزئية لغى وهو ان بعض ما لا دليل عليه
لا يجب نفيه ولا يلزم من صدقه انتفاء الضروريات بجواز ان لا يكون انتفاء الضروريات
من ذلك البعض الذي لا يجب نفيه قوله يعني ان عدم انتفاء من جملة الاشياء يريد انه
ليس المراد ان كل واحد من الامور الغير المتناهية يتوجه العقل اليه ولا يجد دليله
على ثبوته فلو جوز ثبوت الامر الغير المتناهية من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها
قوله والا لزم علم العوام وكونهم جازمين منع ذلك بانه انما يلزم ذلك لو كان نفي تواتر
عالمية باولة المثبتين وزيفوها او كانوا اقصروا وجمع الادلة ثم يقولوا كما سبق في اول
البحث والعوام بمعزل عن ذلك فانهم لم يدعوا ان جميع الجهلاء يدل الثبوت يستلزم
العلم بالنفي حتى يلزم ما ذكر بل دعواهم انه اذا استوفى ادلة الثبوت وزيفت حصل به
لا سقاره بان احدا لا يرى من الاحمر وكذلك علم الكفار وقوله وان يكفر الجهال
والجواب ان الاحتياج الى استيفاء الادلة لم يعرفها انما يحتاج اليه في ان المراد منه قولهم
ما لا دليل عليه ما استوفى دليله بحسب نفس الامر والزام سنخ اللوازم انما هو على تقدير
تنزيله عدم الدليل عندهم وفيه ان احتياج الاستدلال على عدم الدليل بعد عدم كل
احد معلوم له لو فرضناه غير راجع الى الاستدلال على انتفائه عندهم قوله
وفي نهاية العقول ان الدليل قد يقال على ما ذكره فيكون هذا الكلام متعلقا بكل واحد

مستحق الترديد يعني لا نم لزوم عدم الدليل في نفس الامر يدل على عدم المدلول المدلول
فان اخبار الرسل دليل على ما ذكر ولا يتصور ذلك سواء مع انه يحدث في الاستقبال
مع وجود المدلول في الماضي ولا نسلم ان عدم العلم بالدليل يوجب عدم العلم
بالمدلول فان العلم بالدليل قد يحدث في الاستقبال مع وجود المدلول في الماضي
ويمكن حمل كلام المصنف عليه ايضا وحمله على ما يتعلق بالشواهد لقرينة متن قوله
والا لكان العلم بعد الجهل نظريا لا ضروريا فيه منع لجواز ان لا يكون التوقف على طريق
النظر كما في التجربيات والحدسيات والنظريات ونحوها وقد عرفت لزوم اصحاب هذا المذهب
جعلوا طرق الادراكات مغايرا للطرق المعهودة فالاحتجاج الصحيح كونه ضروريا لا يوجب
مع انه لا وجه لجعلها من قبيل النظريات لتوقف تصور الاطراف عن كاف في ذلك القياس
والتي في التجربيات ظاهر انه لا مدخل للتجربة فيه والحدسيات والحسيات والمتواترات
وهو ظاهر قوله فيلزم من عدم دليل الاطراف كالاستدلال بالنجوم بينهما لا يقوى لا ان يحكم
بجواز ان يستلزم الحكم لان المتعارف مراده عدم الدليل المتعارف بين القوم
وهو منتف بالوقوع بل واقع كثيرا وايضا لا نزاع في امكان عدم دليل الاطراف بالمعنى
المتعارف فح اما ان يقال بعدم دليل الاطراف مطلقا فيلزم الجزم بالنقيض لانه عدم
دليل الاطراف بالمعنى المذكور دليل الاطراف فيلزم ايضا الحكم بالنقيض او يقال
بوجود دليل احد الطرفين دون الاخر وهو تحكم محض اذ لا تفاوت بين الطرفين
فيما يعود الى وجود الدليل وعدمه قوله اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع لا يقال

وص

لازم ان غير المتناهي من جملة ما لا دليل على عدم غير المتناهي بل الا دلة دالة عليه على ما تقرر
في موضعه ولو صح انه لا دليل عليه كيف يحكم عليه بالامتناع لانه تعطيله دليل على عدم
غير المتناهي مطلقا بل الدليل انما دل على عدم غير المتناهي بشرط الترتيب والاجتماع
اما بدون الترتيب فان بعضا من المتكلمين وان قالوا بعدم الا ان ادلته مدخولة كما تقرر
في موضعه فيكون غير المتناهي مطلقا من جملة ما لا دليل على عدمه قوله ولو كان
كذلك لما صح قوله وهو ممنوع قلنا انما صح ذلك لانه اتفق صحته على ذلك اما المتكلمون
فلذلك لان ادلته المدخولة واما الخصم فلعدم الدليل على وجوده وهو عنده دليل على العدم
قوله ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم بتبدله فانه لما لم يكن هذا القاطع قبل
نسخه لم يحصل الجزم بعدم نسخ احد لعدم دليل النسخ اذ قد يكون نبيا ويعلم دليله
بعد زمان قوله فلو جاز الاول جاز الثاني يعني انا لم ندع جواز الثاني في نفسه لا
بل ما ذكر من انه يستلزم محالا والمستلزم للمحال محال بل ندعي ان جواز الاول يستلزم جواز
الثاني ولما كان بطلان اللازم ظاهرا لاستلزام الممتنع ظهر بطلان الملزوم الذي هو
مدعاكم وكذا المصير الى وقعه بمنع الملازمة قوله الثاني قياس الغائب على الشاهد
وهذا كما سبق ليس خارجا عن الطرق المتقدمة بل هو راجع الى التمثيل الا انهم لما اوقعوا
في مواضع متعددة صار كانه اصل وقانون على حدة قوله قلت هذا يشير الى ان الاستدلال بالدوران
فان الدوران عندهم مجموع الطرد والعكس وليس صلاحية العلية معتبرة في مفهومه
قال العضد في شرح المختصر الطرد والعكس سواء ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده

ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران قال الابهري في حواشيه فان قيل اعتبر في الدوران
صلوح العلية فيجب ذكره قلنا لو اعتبر هذا القيد فيه يخرج الى المناسبة ولم تكن فيها
قوله مبني على ان ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وصح مستلزما للعلم بذلك
الشيء وعلى ان العلم بالعلية توجب العلم بالمعلول اما بناؤه على الاول فلانه لولم يصدق
كلما لا يكون علة للشيء لا يكون العلم به وصح مستلزما للعلم بذلك الشيء فيجوز ان
يكون المدار من ذلك البعض ولا يكون علته واما بناؤه على الثاني فلانه لولم يصدق
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يجوز ان يكون العلم غير موجب للعلم بالمعلول
فيجوز ان يكون العلم الدائر شيئا غير المدار مع غيران يكون العلم به موجبا للعلم بالدائر
قوله حصل المطلوب الذي هو الحكم اشار الى ان المطلوب في القياس يكون علية المدار و
وما ذكر لا يدل الا ان المطلوب بالحقيقة هو ثبوت الحكم في النفس وعلى تقدير اللزوم يثبت
ذلك سواء كان علة المدار او المقارن قوله طرق الى التصديق مطلقا سواء كان
قطعيا او لا يتناول الصناعات الخمس قوله واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا لا اخراج
المعتقد اي الجازم قوله والمراد ان القطعية الضرورية قلنا لئلا يلزم ان القطعية خارجة
عن السبع مع كونها قطعية قوله نحو الاربعة منقسم بمتساويين فهي زوج مقدم
الا انه الذي هو شرط الى العكس على قوله الاربعة زوج لانه سبب للتصديق به وتقدم
النسب التقدم وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس تعالى بغيرها يا ذكر لا يشمل الحكم
الحاصل للبهائم فلا يكون جامعا اذ لا نزاع في ان لها ادراك الجوع والعطش والالم

لانا نقول لا نسلم ان البهائم يحصل لها التصديقات الوجدانية فان التصديق يتوقف على
تصور الموضوع والمحمول لا يكون الا كليا والبهائم لا يدركه فان الحاصل للبهائم ليس الا ادراكات
الامور الجزئية واما انها حاصلة لها فلا نسلم ادراكها له ولو سلم فالمقصود تفسير الوجدانيات
التي هي من المبادي الاولى وما ذكر ليس منها واعلم انه جعل ههنا المشاهدات متناولة
للمحسوسات والوجدانيات وهو مخالف لما ذكر في الكتب المشهورة من ان المحسوسات
هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس وهي قسمان ان كان الحواس
ظاهرة كقولنا النار حارة ووجدانيات ان كانت باطنة كعلمنا كل احد بجوعه وعطشه
قوله مستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على علته وبهذا القيد اي
يمتاز عن المجربات فان النار الحكم اذا احس ههنا حارة اول مرة يدرك ان هذه الحرارة
من جهة النار واما اذا استعمل السقمونيا اول مرة فيترتب عليه الاسهال لا يحصل الوقوف
لان سببه السقمونيا ما لم يشاهد ذلك الترتب مرارا وهو ان الوقوع على نهج واحد
دائما او اكثريا ما لم يكن اتفاقيا قوله اي بلا سبب لان كل ممكن فله سبب واما
الاتفاق بمعنى ان نسبته نادر الوقوع فهو معنى لغوي والمعنى ان الوقوع المتكرر على
نهج واحد لم يكن اتفاقيا اذ لا معنى للاتفاق الا ترتب المسبب على السبب قليلا او ما
وهذا ليس كذلك في محل النزاع اي السقمونيا قوله ولا بد ان يكون هناك سبب على السبب
الذاتي بان السبب الذي يؤدي الى المسبب دائما او اكثريا يسمى سببا اتفاقيا قوله ولا بد
في الحدسيات من تكرر المشاهدة ان الحدسيات التي تجعل من الضروريات المطلقة والمبادي

معتبرة فيها تكرر المشاهدة واما الحدس بمعنى تمثل الحد الاوسط مع المطلوب دفعة
مطلقا سواء كان مع تكرر المشاهدة اولا فهذا معنى آخر عام ويجوز البعض
عدم كون نور القمر مستفادا من الشمس مع تكرر المشاهدة بعد الافلا فكسب القرب
والبعد لا ينافي كونه ضروريا قطعيا لجواز اختلاف البعض في الضروريات قوله
فكذلك لا يقع في العلوم بالذات ومنها بناء على القسم الاغلب والا فقد يقع في
العلوم مثل قولنا محمد نبي لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه وكل
وكل من كان كذلك فهو نبي وصغراه من قبيل المتواترات بالنسبة الينا وهذه المسئلة
من اعظم المقاصد في الكلام وقد يقال ان المراد المتواترات لكونها مستندا على
المشاهدة يكون جزئية فلا يقع كبرى في العلوم الوهميات في المحسوسات لا يقال على الوهميات
في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات بشرعة كما هو صحيح لكن الوهم
قد يغلط في المحسوسات ايضا لانا نقول غلطه في بعض المواضع لا يوجب تهمه وقبول
حكمه لوجب ذلك في العقل ايضا قوله ثم المشاهدات التي يستند الى الحس الظاهر
لثبوت الاشتراك في اسبابها غالبا لانه قد يتناول القسم الاخير منها اعني الوجدانيات
لا يكون حجة على الغير وموقوفه واضحة على ان المراد ما عداها وقد ذكر فيما سبق
لان كون الحسيات حجة على الغير انما يكون اذا ثبت الاشتراك فيما بعضها ولم يذكر ذلك
الاشتراط ههنا لكن المراد من الحسيات فيما سبق اعم من المشاهدات وتناول التجربيات
والمتواترات والحدسيات ايضا فلا بد هناك من هذا القيد واما ههنا فالمراد المشاهدات

في الاشتراك ثابت والسبب فيها غالبا فلذلك لم نذكره تمهيدا على ما ذكره سابقا قوله
والمقدمات الظنية اي لا يكون قطعية او عن الكثرة كقولنا الآله واحد قوله
الحكم منع العقلية ان كان بسبب اعتراف اكثر الناس بعدم المشهورات وبكونه ظنية
وان كان باقامة البرهان الدال عليه بكون الظنية قطعية ويجوز ان يكون العقلية
الواحدة منهما مشهورة باعتبار الظنية وقطعية باعتبار الآخر قوله اذا اراد والله نفي عدد
غير متناه اي نفي كل واحد من الاعداد التي لا يحصر من الثلثة والاربعة وغيرهما
قوله كسر الواحد مرة واحد على السلف ذلك كنفي مسئلة الواحد اي كقولهم في
مسئلة الواحد قوله وعالميته امر واجب منع المقدمة انما ذكرت منها رعاية
لمذهبهم فان عندهم عالميته تعالى واجبة معللة لا الذي يستند اليه بهذه
الطريقة يحتاج الى هذه المقدمة قوله ان كان العدد نفس الآحاد فقد كان الواحد
مثلا له فان زيدا وعمرا وغيرهما من آحاد الاثنين اذا اجتمعت لم يخرج المجموع
بسبب الاجتماع من ان يكون مثلا للكل واما ان المجموع كم والعدد ليس بكم
فلا يكون مثلا له فكلام الفلاسفة لا يليق باصول الاعتزال فان هذا الكلام في
هذا الكلام لسانه ولا يلزمهم صحته قدم العالم عطف على مدخول مع في قوله مع
انه لزمه من حيثنا لمعنى تعالى ان هذا التفريط لانه لزم نفي الواحد ولانه يلزمهم
صحة اجرائه قوله وقد يكون بعلة محضة كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى
افعصيت امري وضابط لمقاصد جعل هذه المقدمة عقلية وعلل بانه لا يصح

للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وعدم الانقياد لحكمته بعلة بناء على
ان العصيان خلاف الطاعة وهي الانقياد فيكون العصيان ترك الانقياد وهو ليس الا
ترك امتثال الاوامر والنواهي لجواز ان يكون ترك الانقياد في العقل لا في الفعل ولو كان
معناه ترك امتثال الاوامر والنواهي كان الحكم على تارك المأمور به بانه عاص خاليا
عن القياس بمنزلة قولنا الانسان بشر ومن وفق بين الكلامين يحمل العصيان في احدهما
على ترك الامتثال وفي الآخر على الاستحقاق في العقاب فقد اخطأ لعدم الفائدة في
المقدمة الاولى على التقدير الاول كما عرفت وفي الثاني على الثاني كما لا يخفى قوله
لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات اي لا سبيل الى الحكم باحدهما فيه لا بالضرورة ولا بالنظر
فان صحة النقل غير متوقفة على حدوثه وقد يقال صحة النقل متوقفة على القدرة
والاختيار واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فلو اثبتنا حدوث العالم بالنقل لزم
الدور وليس كذلك لانه يمكن الصانع بامكان العالم واثبات قدرته وحدوث الاعراض
التي لا [illegible] حدوثها واثبات علمه بانه [illegible] فعله وعموم علمه باستواء النسبة كما سبق ثم لنا
ان نثبت كونه مرسلا للرسل ويثبت باخبار الرسل حدوث العالم من غير ان يكون
هناك دور قال الامام في نهاية العقول كلما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته
استحال تصحيحه بالسمع [illegible] مثل العلم بوجود الصانع وكونه مختارا وعالما وكل المعلومات
وصدق قول الرسل واما حدوث العالم فذلك مما لا يتوقف العلم بصحة السمع على
العلم به لانه يمكننا ان نثبت الصانع المختار بواسطة حدوث الاعراض او بواسطة

اكمالها على مسابيا نفصل العوارضية ثم يثبت كونه عالما بجميع المعلومات ومرسلا للرسل
ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وبهذا تبين خطاء قول من زعم ان اول الواجبات
هو القصد الى النظر الصحيح المفضي كحدوث العالم على العلم بالوضع وقطعه وعلى
العلم بان تلك المعاني مرادة له بدليل ان افادة الدليل القطعي لليقين سوقف على استعمال
في الموضوع له حتى اذا استعمل في غير الموضوع له وعلم ارادته منه لا يفيد القطع وكلام
صاحب المقاصد ايضا يدل على ذلك حيث قال افادة العلم يتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الواقعة في كلام المخبر الصادق للمعنى المفهوم وارادة المخبر تلك المعاني وهو مستبعد فانه بعد
العلم بالوضع اذا علم ان المخبر اراد معنى آخر معنا مناسبا للموضوع له مع وجود كيف سائر
الشرائط فانظر افادته العلم وقوله من الشرائط وعدم التجوز ان اراد به عدم التجوز
عن المعنى الموضوع له لا يتصور كيف الشرائط فاما اذا استعمل لفظ بحسب المجاز ان يراد
عدم التجوز عن المعنى المفهوم ويمكن ان يقال اذا تعين عدم ارادة المعنى الموضوع
له لا يحصل القاطع بان احد المجازات له فيحتمل الاخر ولو بعد وجه وفروعها سبيل الحقيقة
اثبات العلوم الثلثة اصوله وفروعها والمراد من الاصول ما وقع النص عليه واما الفروع
فهي ما يتفرع في الصرف والنحو من الاصول التي هي القواعد الكلية مثل كل فاعل من فعل
فانه لذات من له الفعل وكل فاعل مرفوع والفروع الجزئيات المستخرجة من هذه الاصول
بجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول واما ثبوت الفروع فهذه حقا اذا التسمين فيها معان
خصوصا ان الفاظ القرآن الا ان تعالى خصوصا هي الكنايات والمجازات المنصوص عليها

المعينة

وفروعها المجازات التي ينص عليها ولم يكن منصوصا سقط الضمير بناء على
دخول بعض هو الاضمار نحو قوله تعالى فارسلوا يوسف ايها الصديق في المجاز
بالتفصيل محل نظر فيه بان يؤول عن معناه الى آخره لانه تعالى الكلام بعد العلم
بالوضع والارادة فلا يتصور التأويل لانا نقول اذا عارضه القاطع العقلي علم بالضرورة
عدم الارادة لصدق المخبر ضرورة فيكون الاعتقاد بالارادة وان ظن حصوله
وقد يقال بعد العلم بالوضع والارادة لا امتناع في الدليل ثم صرفا الكلام عن ظاهره
ان حمل على الكناية او التخييل فان المفردات الواقعة فيها يراد بها معانيها الحقيقية
لكن الارادة فيها لا في المعنى الاخر واستقلال الذهن منها اليها فلا احتياج لما يقال من انه
اذا تعين المراد دل على انتفاء المعارض العقلي فيه اذ لا يكون العمل بهما فانه
لا يلزم من عدم العمل بهما ولا ببعضهما وعدم تقديم العقل على العقلي تقديم العقلي عليه
لجواز التوقف وكلاهما احتمال هذا الا يضر المعلل لانه اذا ثبت التوقف عند التعارض
يلزم عدم العلم اليقيني اصلا لتوقفه على انتفاء المعارض الذي لو وجد لم يثبت حكمه والقاطع
غير مجزوم به في شيء من الصور فلا يكون مفيدا للقطع وهو مراد المستدل الا انه يلزم
الاختصار في المستدل ولا حاجة الى ابطال العمل بهما ويستلزم المطلوب
وقد يجاب ايضا بان التوقف يوجب احتمال طريق الخطاء في الدليل النقلي ومع لا يبقى
قطعه حتى يتوقف له جلالة الا وانه العقلية مع العمل بالعقل ويقدم على النقل ويتم المطلوب فيه
ومع جاز ان يكون من الممتنعات لانه تعالى فعل منه يلزم اذا ثبت امكانها

بدليل قطعي اذ يثبت بالدليل العقلي لانا نقطع الجزم بعدم المعارض في الشرعيات لحصول
الجزم بامكانها حتى يلزم من الجزم بالامكان بدليل في العقليات ان يثبت بدليل نقلي لان
وبعدم طريق للعقل الى الحكم باحد طرفيه من الثبوت والانتفاء وفي الانتفاء وفي العقليات
وان فرضنا معرفة امكانها بدليل قطعي الا انه لما كان للعقل طريق الى الحكم باحد طرفيه
لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي فلا يثبت الحكم فيها بدليل نقلي فان قلت ذلك
صدق القائل نحو ما به يحصل الجزم بعدم المعارض في الشرعيات وهذا بعينه قائم في
العقليات فلا يكون معتبرا فلا يلزم من عدم العلم بامكانها عدم امكانها لجواز ان يكون
ممكنة وخفي امكانها على العقل قلت المراد ان الشرعيات لما لم يكن للعقل طريق اليها
لم يحصل بمجرد القرائن المنقولة او العقلية مع القطع بالادلة وعدم المعارض فلا ادل
ذلك لا يحصل القطع بالمدلول الا انه بعد القطع بالادلة والصدق لا يحصل القطع
بالمطلوب فتامل قوله الموقف الثاني في الامور العامة وهي التي لا تختص بقسم
من اقسام الموجود يعني المحمولات التي ما له اكثر من قسم واحد من الاقسام الثلثة
للموجود فلا يرد ان الكم وكذا السمع والبصر والادراك وغيرها مما لا تختص بقسم من
الاقسام الثلثة للموجود مع انها لا يبحث عنها في قسم من الامور العامة بل ذو مباحث
الاعراض لا يشتمل ايضا يعني المحمولات التي لا تختص بقسم من الاقسام الثلثة بل
شمولها لاكثر الاقسام باعتبار عروضها له بالجهة والصدق واما المتبعات الاخص منها
فهي وان كانت محمولة الا انها يتعلق بها غرض علمي فان اثبات الحكم وكذا اثبات

السمع والبصر وغيرهما على الاطلاق فليس من العقائد الدينية ولا يتوقف عليها اثباتها
ايضا والمبحوث عنه في قسم الاعراض احوالها المختصة بها وهي ليست من الامور العامة
لاختصاصها بقسم من الاشياء قوله فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما وكذا وان كان
كثيرا معطوف على محذوف تقديره ان لم يكن كثيرا فقط وان كان كثيرا والضمير راجع الى
موجود لا الى كل موجود والمعنى ان الموجود سواء كان كثيرا او واحدا له وحدة ما لان
كل موجود كثيرا او واحد وجود وشمولها الاقسام الثلثة وان لم يحتج على هذا التفسير الى
الشمول لكل فرد من الاقسام الثلثة بل يكفي فيه وجودها في بعض افراد كل قسم من
الثلثة الا انه بين الشمول لجميع الافراد لكونه الواقع ولذلك وللتنبيه على انها من الاحكام
ان هذا ايضا على التفسير الذي اعترفته شمولها الاقسام قوله وكالماهية والتشخص عند
القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته فذهب الحكماء
الى ان وجوده عين ماهيته على معنى انه ليس له ماهية معروضة للوجود بل ذاته وجود
بحت ليس فيه عارض ومعروض كما في الممكنات وان تشخصه عين ماهيته على معنى
انه ليس له تشخص عارض بل ذاته وجود صرف يتميز بنفسه عما سواه نشأ في التشخص
وهذا كقولهم ان صفاته تعالى عين ذاته وليس معناه ان له ذاتا وصفات هي عينها
فانه بديهي الاستحالة بل على معنى انه ليس له صفة يترتب على ذاته ما يترتب على الذات
والصفة واذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية اذا اطلقت فخصوصا مطلقا بلا لو
وبجعله تشخصا وهذا المعنى يعم ان يجمع اقسام الموجود عند المتكلمين لان وجوده

ويكون منها ما يصلح ان يكون معروضا
للوجود او العدم والتشخص يراد به
ما نشأ به الاعراض الموجودة

وكذا التشخص زائد على ماهيته فله ماهية معروضة للوجود وتشخص عارض لها
واما عند الحكماء فليس له ماهية معروضة للوجود وتشخص عارض له فلا يكونان عندهم
من الامور الشاملة لجميع اقسام الموجود ووصفا الماهية والتشخص بالمغايرة
ى قطع على ظاهر قولهم وجعلهما عين ماهيته وتشخصه عين ماهيته لا على ان له ماهية
معروضة للوجود وتشخصا عارضا لها الا انه عينه فانه غير معقول ومن رام في تحقيق المقام
غير ما ذكرنا فعليه التعب فانه لم يحققه ولم يجد ما يعتنه قوله لان الواجب ان لم يكن
فيه كثرة بحسب الاجزاء والجزئيات الا ان فيه كثرة بحسب الماهية والوجود عند المتكلمين
لان الوجود زائد على ماهيته عندهم فيكون كل من الماهية والتشخص من الامور الشاملة
لجميع الاقسام لانا نقول المراد من الكثرة الكثرة الموجودة وكل من الجوهر والعرض فيه
كثرة موجودة بحسب الاجزاء والجزئيات وان لم يكن شاملة لجميع افرادها بخلاف الواجب
فانه ليس فيه كثرة موجودة اذ الوجود اعتبار عقلي ليس بموجود في الخارج واما الكثرة بحسب
الذات والصفة فليس الكلام فيها بل في تعدد الذات قوله والمعلولية وكانه
لم يذكر العلية بناء على ان العلية مختصة بالواجب لا يوجد في الممكن عند الاشاعرة فيكون
ذكرها في الامور العامة على سبيل الاستطراد ويمكن ان يقال العلية اعم من الفاعلية
فان الفاعلية وان لم توجد عندهم الا في الواجب لكن الممكنات يكون بعضها علة لما يليه بعض
فبهذا الاعتبار يكون العلة ايضا من الامور العامة ولا يكون ذكرها فيها استطرادا
قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور

محاشيه

العامة اما الامتناع فظاهر اذ لا يعرض للموجود قطعا لانهم لا يقولون بالوجود الذهني
واما العدم فلانه من عوارض الموجود ما يكون ثابتا للموجود حال كونه موجودا والعدم
انما يعرضه بعد زوال الوجود فلا يكون من احوال الموجود بل من احوال المعدوم والقدم
وان كان شاملا لصفاته تعالى وهي من الممكنات الا انها ليست من الاقسام الثلثة
التي الواجب والجوهر والعرض وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها
هذا التعريف يلائم اختيار الله من جعل موضوع الكلام هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم
وما ذكره من التفسير بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود انما يناسب لمن جعل موضوعه
الموجود ويرد عليه انه كل من القدم والحدوث والعلة والمعلولية لا يتناول المفهومات
باسرها لا على سبيل الاطلاق ولا على سبيل التقابل مع انها عدت من الامور العامة
قوله وقد يعرف بما يشمل اكثر الموجودات والظاهر منه ان المراد الافراد
ولكن لما لم يكن للعقل سبيل لاحصائها وتعيين اكثرها والحكم بانها يعم اكثرها ذهب
بعضهم الى ان المراد هو اكثر الاقسام الثلاثة اي الواجب والجوهر والعرض فيكون يرجع
الى ما ذكره اولا لانا نقول قد يمكن للعقل الحكم بشمول المفهوم لاكثر افراد الموجود بان يعلم
لزومه الجوهر والعرض فيشمل اكثر الافراد لكثرة الخارج عنهما وهو الواجب في احد
لانا نقول المراد انه لا يحصل باعتبار هذا المفهوم تميز الامور العامة عما سواها لان
اكثر الموجودات عبارة عما فوق النصف ونصفها غير معلوم فيكون ما فوق النصف
ايضا غير معلوم نعم يمكن بما ذكرته معرفة كون بعض الاشياء من الامور العامة

لان الوجود خاص بخص وان هو يخص ممكن ولم
من القدم والحدوث وكذا من اخص من الواجب
والمعلول على واجب الممكن

لكن لا يحصل بضابطة يتميز بها الامور العامة عما سواها فان الكثرة بحسب الاجزاء او
الجزئيات غير لازم للجوهر والوحدة لوجود الانواع البسيطة المنحصرة في الاشخاص ولا يعلم
مما ذكرنا انها من الامور العامة اولا قوله في قسمة المعلوم المشهور ان القسمة عبارة
عن ضم قيود متخالفة الى امر كلي ليحصل بانضمام كل قيد قسم منه وعلى هذا فانه يجب
ان يقال ههنا قسم المعلوم وكانه اختار الجمع بناء على ما ذكره بعضهم من ان كل قسمة يرد
على كل كلي فوردوها بالجمع اما اولا فلان بعضها كذا والبعض الاخر كذا فكانه ذكر البعض
جعل القسمة الحقيقية عبارة عن قسمة الكل الى اجزائه دون الكلي الى جزئياته اذ هي في اللغة
يشعر عن التجزئة فقسمة الاول دون الثانية قوله فالمعلوم الا ما من شانه ان يعلم
فالمعلوم مما من شانه ان يعلم تنبيها على ان المعلومية بالفعل غير معتبرة في هذه الاقسام
قوله منتهيها الى ثمانيات ورباعيات اما الثلاثيات فيجعل احد القسمين قسمين واما
الرباعي فيجعل كل واحد من قسمي الثنائي قسمين قوله لعدم صفة المعدوم اما الصفة
التي لا تقوم الا بالمعدوم معدومة وان ضمها يستقل معا اضافة الصفة الى المعدوم
ولا شانه لما سيجيء من ان الحال قد تقوم بالمعدوم في الجملة قوله ولا معدوم ليخرج السلوب
التي تتصف بها المعدوم خرجت بقوله موجود قلت قوله موجود الا ما حاجب السيد
لتمييز الصفات العدمية فعلم انه خرج بقوله ولا معدوم فلا حاجة الى قوله موجود لان
صفات المعدوم وما قلت قد يذكر القيد لا للاحتراز بل لتحقيق الماهية فانه ذكر قوله موجود
لتحقيق اعتبار القيام بالموجود في صفة الحالية ومن توهم ان ذكره لبيان خروج الاكوان

انما يكون على افراد اذ عرفنا بالحقيقة

ينبغي

الحالية بالحال عند من لم يجعلها قسما من احوال فهو لانهم لا يقولون بقيام الاحوال
بالاحوال اصلا قوله انه يكون لمن في الجملة لا بقاء العالم حادث عندهم فالجوهرة
قبل حدوث العالم لا يصدق عليها انها قايم بموجود في الجملة لانا نعلمهم ان الجوهرة
اذا كانت حاصلة بموضع ووقت الاوقات يصدق عليها انها قايم بموجود في الجملة
نعم لو قالوا بصفات اجناس لا قيد له اصلا لا ينقض التعريف به قوله وهو
المنع المتناول للممتنع فان قلت سيجيء ان الجبال التي من زيبق وبحار من ياقوت
منفية عندهم وليست بممتنع بل هي من قبيل الممكنات فالحكم بانها ذوات لا وجه له
قلت ذهب بعضهم الى ان المعدومات الثابتة في العدم منفية حالة العدم بالصفات
انما لنا عندهم ثابتة عن صفته والحكم بانها ذوات على هذا المذهب وذهب بعضهم الى
ان الجواهر لا تتصف بالاعراض حالة العدم فعندهم الثابت في العدم ذوات الجواهر و
الاعراض من غير ان يتصف احدهما بالاخر فالجبال التي هي الجواهر المتصفة
بالاعراض من التاليف والشكل واللون وغيرها غير ثابتة عندهم بل هي من قبيل المنفي
قوله واما المعدوم فعلى المذهبين الا ضربين يتناول لشيئين المنفي اي الممتنع
والمعدوم الممكن كلام الشارح صريح في ان القائلين بثبوت المعدوم يجعلون المعدوم اعم
من المنفي وكلام صاحب التحقيق صريح في انهم لا يطلقون المعدوم على المنفي قال وينبغي
ان يعلم ان القائلين بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم
والمنفي و يقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس في ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم

ولا يثبتون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون الممتنع معدوم بل يقولون انه منفي
ويقولون للذوات التي لا يكون موجودة شيء وثابت وللصفات التي لا تقوم الا مع
الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسط بينهما والبصريون من مشايخهم
كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات في العدم
جواهر واعراض وابو القاسم البلخي والبغداديون يقولون بانها اشياء والفاعل
يجعلها جواهر واعراضا قوله ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار ما ذكره المتقدمون
المعلوم على راي المتكلمين المعلوم وفي تقسيم الحكماء ما يمكن ان يعلم لانهم لما قالوا بالوجود
الذهني لم يمكنهم جعل المعلوم منقسما الى الموجود والمعدوم لان كل معلوم موجود في الذهن
عندهم واما المتكلمون فلما لم يقولوا بالوجود الذهني امكن لهم جعل المعلوم منقسما
اليهما وان لم يحد المعلوم في تقسيم المتكلمين بما من شانه ان يعلم تنبيها على ان المعلوم
بالفعل غير منحصر في هذه الاقسام كما اشرنا اليه قوله فان الذهن لا يدرك الا امرا
كليا فالموجود لا يمتاز فيه عن غيره الا بالماهية الكلية وسيشير الى بطلان هذا الحصر بقوله
وبان الجزئيات المدركة بالحواس فلا حاجة بنا الى ما ذكره قوله وبان المدرك للجزئيات
في كتب الذهن بماهية وهوية ينضم اليها في هذا التحقيق قوله فان قلت يرد عليه
ان ما يعلم اذا تصورنا زيدا حصل صورة حاصلة في اذهاننا ولا شك ان الصورة الحاصلة
في ذهن كل واحد ممتازة عن الحاصلة في اذهان الاخرين بشخص ينضم اليها في هذا التحقيق
وليست بموجودة في الخارج قلت الصورة الحاصلة في الذهن باعتبار ذاتها علم ومعلوم

ولا تعدد فيها بهذا الاعتبار بل هو امر واحد شخصي ولا انحلال له الى حصص الا من الواحد
الشخص في محال متعددة في وقت واحد بحسب الوجود الخارجي اصلا واما تشخصه في
الوجود الخارجي وباعتبار قيامها بالنفس علم وهي بذلك الاعتبار متشخصة في الخارج
بما ذكر واحدها عن الاخر بتشخص ينضم اليها في الوجود الخارجي قلت ما ذكر في الكلام في
الصور الخيالية التي لا يكون ماخوذة من موجودات خارجية كبحر من زيبق وجبل
من ياقوت وانسان ذي راسين فانها يمتاز عن غيرها بماهية وهوية ينضم اليها هذا
التحقيق لا وجود لها في الخارج حتى يقال انها ممتازة عن غيرها بهوية ينضم اليها في الوجود
الخارجي وجوابه ان تلك الصور من حيث هي قائمة بالنفس المدركة علم وموجود خارجي
ومن حيث ذواتها معلومة موجودة بالوجود الذهني وتعينها المنضم اليها بحسب
نفسه وجوده في الذهني بل يقال وجودها اي رجل معدد فان الذهن يحكي وجوده اي
المعدد المعين بهذا التحقيق لا انه يحكي المطلق ويضم اليه التعين بحسب الوجود
العقلي انما صار جليا مدركا بالحواس ومن رسم لنا الصور الخيالية اذا لم يرتسم في
الخيال من طرق الحواس الظاهرة فهي كلية فقد اخطأ قوله وبعينها الممكن ليس
احترازا عن شيء اذ لا ممكن لنا بالعقل لان الامكان هو سلب ضرورة الوجود والعدم
بالنظر الى الذات كما سبق ولا يتصور ان يكون بالغير واما سلب الضرورة الوصفية
والوقتية فمعزول عن ذلك قوله اي محل يقوم ذلك المحل بما حل فيه والمراد من
التقوم هنا هو ان يتوقف عليه الوجود فان وجود الوصف يتوقف على الموصوف واما الهو

فلا يتوقف على المادة بل المادة تتوقف عليها لانها شريكة لعلة الهيولى على ما تقرر في
موضعه وهذا انما يتم في المادة الاولى لانها المحتاجة الى الصورة في الوجود و
اما المادة الثانية اعني الاجسام العنصرية المتفقة الممتزجة التي تكون مادة لصور
المواليد فلا تحتاج الى صور المواليد الحالة فيها فلا يخرج بقيد تتقوم ما حذف عند تعريف
الموضوع لكن تلك المادة العنصرية لها دخل في وجود صور المواليد بدون عكس قوله
والموضوع والمادة متباينان فان شدد جذر ان بحسب المحل كانه يريد انهما لا يجتمعان في
شيء واحد باعتبار واحد فان كون المحل مادة باعتبار حلول الصورة وموضوعا
باعتبار حلول العرض ويجوز حلول العرض والصورة في شيء واحد بالذات فان يتكون
العناصر تحدث لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد ومن حيث قبولها الاوضاع المخصوصة
عندهم فيكون موضوعا بالنسبة اليها ومادة بالقياس الى الصورة الحالة فيها قوله
لم يختص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة يرد عليه انه من الاعراض ما لا يدرك
الحس كالعلم والارادة والقدرة وغيرها فانها غير قابلة للاشارة الحسية لا اصالة
ولا تبعا فيخرج حلولها في محالها عن التعريف فان قلت الاعراض في الاشارة الحسية
قد تكون حقيقة كما في الاجسام والاعراض التي فيها وقد تكون تقديرا كما في الاجسام
ولوازمها التي ليست فيها فانها بحيث لو كانت مشارا اليها لكانت الاشارة اليها واحدة
قلت فح لا يخرج حلول صفات المجردات على تقدير وجودها عن التعريف فانها بحيث لو كانت
مشارا اليها لكانت الاشارة اليها واحدة والمقصود من التعريف كما صرح به نفي الحلول



في المجردات مطلق الحلول قوله لم يثبت وجودها عندنا وما ذكره المعتزلة من ان
ارادته تعالى حادثة لا في محل والكرامية بان له صفات حادثة قائمة به تعالى فلا اعتداد به
قوله فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم فيه نظر اذ لا يلزم ذلك لو كان العدم والحدوث
من لوازم الحقيقة وهو ممنوع قوله اذ لا يشاركه فيها غيره عدم المشاركة في الوجوب بالذات
وفي كونه موجدا للكل متعدد اما ظ واما في القدم فبناء على ان صفاته تعالى ليست غيره واما
حمل القدم على الذاتي فلا يناسب اصطلاح المتكلمين فانه من مصطلحات الفلاسفة
قوله فجاز ان يكون مطلوبا له ما يبرهن وذلك لانه قد يحصل في النفس صورة ولا يلتفت
النفس الى كيفية حصولها ثم يحصل صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا
حتى اذا تطاولت المدة وكثرت الصور وتوجهت اليها فالتبس بعضها كيفية حصولها
فاحتاجت الى الاستدلال قوله فان قلت البداهة تقع صفة للعلم بمعنى ان حصوله في
نفسه لا يحتاج الى نظر وكسب وتقع صفة للمعلوم بمعنى ان حصول العلم به لا يحتاج الى
نظر وبداهة تصور الوجوب من قبيل الاول فلو فرضنا لزم البداهة نفي مطلقا التصور او وجوده
لم يلزم منه تصور البداهة اصلا لا بداهة ولا اكتسابا فضلا عن الاستغناء في نفسه
عن الاستدلال فما الفائدة في التقييد بكونها صفة خارجية قلت زيادة الايضاح
اذ ربما يتبادر الى الوهم الفرق بين حصول العلم بنفسه وحصوله بآلة فيتوهم من بداهة تصور
الوجوب بداهة العلم بذلك التصور فيخيل استغناء ثبوته عن الاستدلال على تقدير عدم
خروجها بتاتا على ان الذاتي لا يثبت بالدليل ويكون وجوده ضروريا النظر سياق الكلام

سواء المراد من كونه وجها ضروريا هو ضرورية تصور وجهه اى من كان مرجح انه نزع
بكونه حيث قال فانه اذا كان وجه الدليل متصورا بالبداهة كان الوجه المطلق الذى
هو جزء من وجهه بديهيا ايضا [redacted] ويمكن ان يقال المراد ان تصور وجوده اذا كان مكتسبا
لا بد له من كاسب يكون التصديق بانه موجه ضروريا لانه ما لم يصدق بوجود الكاسب
لا يتصور ان يكتسب به شيء كما ذكره الامام وهذا التصديق يتضمن تصور الوجه وحينئذ
لا ذلك الكاسب فيثبت وجه خاص متصور بالضرورة فيلزم تصور الوجه المطلق ضرورة
وهو المط **قال** لا يتوهم عليه شبهة فضلا عن كونه حجة والظاهر من كلام الامام هو
ان التصديق بوجه الدليل يجب ان يكون ضروريا او منتهيا الى دليل يكون وجهه ضروريا
او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا حمل هذا التنزل الى الكسب ولم يجعله تنزلا الى عدم
الانتهاء الى دليل يكون وجهه ضروريا بناء على ان الواجب هو العلم بالدليل لا العلم
بوجه الدليل لانه قوله او نقول يدل بظاهره انه عدول عن التنزل الاول لانه تنزل عنه
ولانه اذا سلم عدم الانتهاء الى دليل يكون وجهه ضروريا بناء على ان العلم بوجه الدليل
غير واجب لا يلزم منه ثبوت دليل صحيح فضلا لا تعال عن السابق و اذا سلم عدم بطلان
التسلسل يمكن اثبات الانتهاء الى دليل يكون وجه محموله الموضوع ضروريا فلا يثبت المط **وهو**
لا بد له من الانتهاء الى دليل وله دليل عن سابقه جعل لو او فيه فقوله وله دليل عن
سابقه لتربط الكلام الى ما قبله عنى قوله لا بد من الانتهاء الى دليل يكون وجهه ضروريا
نظرا الى عدم الانتظام في كلام المص لعدم الدليل وله بمعنى الموصل الى التصور والى التصديق

الموصل الى التصديق كذلك فيحتاج الى التأويل بقوله ولعل المراد الخ لكن هذا التأويل
لا يناسب ما ذكره المص والجواب عن هذا التنزل بل الجواب المناسب لما ذكره ان يبين
الدليل الى التأويل هو الجواب الذى ذكره للتنزل الاول والحق ان كلام المص على انه في تقرير هذا
الوجه محتمل وانه يصلح الكلام الى ان الامر ونقل عن بعض الافاضل انه قال
حاصل ان في كلام المص انه هو لا كانت تصور وجهه يحكم بانتفاء الاشكال وسبب
مرله المص ذلك بل مقصوده تصور طريق الكل لا بد به تصور الوجه حاصله ولكن يلزم
ان تصور وجوده كسبي لكن يجب انتهائه الى كاسب وجهه ضروري فيثبت المط ثم ان الله
ان يتعلق بطريق الموصل الى التصور ويدل الى الموصل الى التصديق لا على معنى انه مكتسب
تصور وجهه لا بل من حيث انه موصل دعواه ما نقول او نقول ما لزم منهما وجه مقصود
بالبداهة فيثبت المط بهذا الطريق ايضا وهذا التوجيه لا يلائم ذكر لو او في قوله
ولا دليل عن سابقه او ما تأتيه وايضا الوجه الذى يدعى بداهته هو وجه الشيء
في نفسه لا وجه الشيء فانهما مفهومان متغايران احدهما معنى الكون من كان التامة
والاخر معنى الناقصة واللازم من هذا التوجيه هو بداهة وجه المحمول للموضوع على
ما هو ظاهر عبارة المص وليس بمط **قال** الشيخ رحمه الله في آخر هذا البحث وفائدة التعيين
في تعريف الموضوع بانه الثابت العرض النفسه هو على ان الموصوف هو الموصوف نفسه لا المحمول
بغيره ولا ما هو عام على انه لا حاجة في اثبات ما ذكره الى قوله ولا دليل عن سابقه
فان القضية سواء كانت موجبة او سالبة لا بد فيها من نسبة ثبوتية هي ثبوت المحمول للموضوع

فتنبه

وان كانت سالبة حكم فيها بعدم وقوعها وعلى التقديرين لا بد فيها من شبه ثبوته من ثبوت
المحمول للموضوع وان كانت سالبة حكم فيها بعدم وقوعها وعلى التقديرين لا بد في الدليل
بل في القضية من تصور وجه للموضوع وهو وجه خاص مسبوق بتصور الوجه المطلق المحمول
بل هذا اولى مما ذكر لان ما ذكر هو التصديق بوجه الشيء ويمكن ان ينازع في استلزامه
لتصور الوجه المطلق بل هذا اولى مما ذكر لان ما ذكر هو التصديق بوجه الشيء
ويمكن ان ينازع في استلزامه لتصور الوجه المطلق وما ذكرناه علم تصوري بالشبهة
واستلزامه لتصور الوجه المطلق فلعله اراد قد يقال ليس مرادهم ان وجود
لو كان كسبيا اكتسب بمقدمتين احديهما لا بد بها يشتمل على العلم بوجه خاص بالبداهة
فيكون دليلا على بداهته لا كسبيته ويكون العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين
احديهما لا بد بها يشتمل على وجه خاص لبداهته فيكون دليلا على بداهته لا على كسبيته
ويكون العلم بكسبيته موقوفا على بداهته وفيه نظر اذ لا يلزم من كون تصور كونه وجود
كسبيا ان يكون العلم بكسبيته مكتسبا حتى يتوهم ورود ما ذكر وانه لا يستدعي
تصور وجه ما بالكنه بل باعتبار ما كانه قيل كما قلت كون تصور وجه ما بديهيا
لان هذا التصديق بنقيضه فكيف يمتنع فاجاب بان بداهة التصديق لا يستلزم الا بداهة
تصور وجه ما فهو لا يستلزم بداهة تصور الوجه بكنهه وليس المدعى الا ذلك
قوله وليس يلزم يريد انه ليس الكلام في مفهومي وجود والوجه بل في الحقيقة التي
يعبر عنها ولا نم ان هذين المفهومين يتعلقان بكنهه التي يميز عنها لجواز كونهما عارضين

المحمول

قوله شـ

لها على تغايرهما الذي هو الاثنينية اه قوله الموصولان كل صفة للتغاير فلا يصح
قوله ادمستلزم لتصورها وان كان صفة للتصور لا يصح قوله هو الاثنينية ويمكن
ان يقال انه صفة للتغاير ويؤول استلزام تصور الاثنينية بانه باعتبار التصور قوله
فاجزائه اما وجودات فيكون الجزء ما وبالكلية الماهية لان كان المراد اجزاء الوجود
ولئن كانت عين الوجود اما مطلقا او مقيدا النوع خصوصه يكون ماهية الكل عين ماهية
الجزء وهو مستحيل لان الكلام في اجزاء الماهية التي يعرف بها الوجود لا في الاجزاء المقدارية
التي يجوز ان يكون لكل جزء منها ما وبالكلية في الحقيقة فتوجه الجواب اختيار ان اجزاء الوجود
عنه وان اريد ان اجزاء الوجود ان صدق عليه الوجود يكون ما وبالكلية في الماهية
يمكن في الجواب اختيار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم المساوات المذكورة لجواز ان يكون
صدقه عليها صدقا عرضيا كما في افراد النوع ثم الظاهر ان الترديد في قوله فاجزائه اما وجود
بانه لا يجمع الاجزاء على معنى ان كل واحد منها اما وجود او ليس واحد منها بوجود على ان
سلب كلي لا على انه رفع للايجاب الكلي اذ لا يلزم منه على تقدير عدم حصول الزايد ان لا وجود
هناك اصلا وهو ظ وح هناك قسم اخر وهو ان يكون بعض الاجزاء وجودا وبعضه لا
وانما لم يلزم لكثرة اكثر مع القسم الاول فيما لزم من الخلف وهو ما وان الجزء الكلي
في الحقيقة فعلى هذا الاخير لان نقول لا نم لزوم كون التركيب قبل الوجود لا فيه وانما يلزم
لو لم يكن الوجود هو الزايد مع باقي الاجزاء وانما لم يذكر لان المفروض ان كل جزء ليس
غير وجود فعند اجتماعه لا بد ان يحصل امر زايد ولا يتصور ان يكون ذلك الزايد في

جزء من الوجوب لغير الزائد على جميع الاجزاء من الشيء لا يكون جزءا من الشيء ولم تعتبر في
التركيب جميع الاجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكر من الاشكال ويحتاج في دفعه الى ان يقال
هذا الزائد ان كان وجوبا اي وباجزاء الكلام الخمسة وان لم يكن وجوبا فان لم يحصل
زائد لم يكن زائد لزم ان يكون هناك وجوبا اصلا اذ ليس هناك يجب هذا التوجه الى ذلك
مع باقي الاجزاء الا لشيء منها وان حصل زائد ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ويلزم تركيبه
من امور غير متناهية قوله عارضا لها سيما من اجتماعها بناء على ان الظاهر ان الحاصل
عند اجتماع الاجزاء هو المنشأ لاجتماع العلة بقية لها وان لم يكن عارضا لها فلا حاجة الى اضافة
المتصوح لانه اما معروض لجزء آخر واما مباين لها لا عارض ولا معروض وكلا التقديرين
يلزم التخلف اعني ان لا يكون التركيب لوجوب قوله اي مع الوجوب الذي هو المركب الذي هو بعد
الجمع كحقيقي لوجوب مما لا يكون اتصاف جزء الوجوب بالوجوب متقدما على تحقق الوجوب ذاتا
يكون مع او متاخرا عنه قوله وانما يتم فهو اي الوجوب بمعنى المطلق اعم
المفهومات اي لكمال التحقق وثبات الصدق بهذا الاستدلال ثابت على انه لا اعرف من الوجوب
ويكفي انه لا اعم منه ولا حاجة الى عمومه على الجميع فيكون معنى قوله اعم المفهومات
لا اعم منه فلا يرد ان مكان العام الالات قوله فما تقدم الا الاعم اعرف لا يدل على انه ليس اعرف
من المساوي فالبيان قاصر عن الدعوى قوله اضافا لبعض عام الاستدلال ان لا شيء
انه لا اعرف من الوجوب مشترك مع الاستدلال الاول في مقدمته هو كونه اعم قوله
فيكون اجتماع شرائط وارتفاع موانعه اكثر ما لنسبة الى الخاص فثبت انه لا يلزم من كون كل

شرط للعام شرطا للخاص من غير عكس ان يكون اجتماع شرائط العام بجواز ان يتفق الاجتماع
دايما وان استلزم احدهما الآخر ويمكن ان يقال الكلام في العام والخاص فاذا اتفق الاجتماع
دائما واستلزم احدهما دائما الآخر لم يكن العام عاما قوله فان حصل عند الاجتماع امر زائد
منها منشأ لاجتماعها الى قوله وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس سكنجبين قوله فظ
فان الضمير في قوله ان لم يحصل راجع لا الى امر الزائد المنشأ لاجتماع العارض لاجزائه
ولا يلزم من عدم حصوله كون السكنجبين محض ما ليس سكنجبين لجواز ان يحصل امر زائد غيره
عارض والاولى ان يقال لم يحصل عنده الاجتماع امر زائد هو السكنجبين لم يكن التركيب
السكنجبين وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس سكنجبين قوله وعلى الثاني يلزم
اجتماع النقيضين في الوجود بهذا التوجيه انما ذا وجه بانه اذا اتصف جزء الوجوب بالعدم
لزم اتصاف الوجوب بالعدم لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فلا يتجه لان كون اجزاء الدار
ليس بدار قوله وانه اما الوجوب بعد العمم بناء على ان المتصوح بالذكر هيهنا هو الوجوب
الذاتي قال بالعدم اعتبار رعاية لما يتحقق ان الوجوب على راي الحكماء صادق على الوجوب
الخاص الواجب الذي هو عينه وموجود بنفسه لا بوجود زائد فلا يكون الوجوب المطلق
من المعقولات الثانية لانطباقه على موجود خارجي معا لكن الوجوب المطلق عارض عقلي
لمفهوم الشيء الممكن ولا يلزم من صدقه على موجود خارجي مطابقه عقلية فان معنى الانطباع
المعتبر هيهنا هو ان يكون هو هو فذلك انما يكون في الذاتيات دون العرضيات الا بملاحظة
الشيء فيكون الى شيء هو وجوب بارئ الخالق انه اوفر شيئا دون حاصل الحقائق في الوجوب

عندهم مقول بالتشكيك لتشمله فلا يلزم من كون الوجود الواجبي موجودا
صدق الوجود عليه صدقا عرضيا ان لا يكون الوجود المطلق من المعقولات قوله لطرو [illegible]
الوجود فانه موجود فقط ولا يلزم من كون الوجود معدوما صدق المعدوم على موجود
الوجود فان صدق الشيء على الصفة القائمة بامر لا يستلزم صدقه على ذلك الامر وقد سبق
تحقيق ذلك فتذكر قوله واما الجزآن يتصف احدهما بالآخر مواطاة قيل هذا
ايضا يصح على اطلاقه اذ لا يرى ان مفهوم الجزء يصدق عليه انه جزء بل الجزء مطلقا هو
لئلا يصدق النقيضان على شيء واحد قوله وهو تصريح بانتفاء الواسطة ولعل اجزاء
الوجود مما لا يعقل النسبة بينها وبين الوجود حتى يقال لا يلزم من عدم اتصاف اجزاء
الوجود بالعدم والوجود كونها لا فرد الجزء لكن يتعلق النسبة بينهما قوله
فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك نقل عن بعض
الافاضل انه قال كون اجزاء الوجود من قبيل الاحوال منافي لتعبيرهم الحال بانه صفة
بموجود لان الاجزاء قائمة بما قام به الوجود الذي هو الكل وكل منها قائما بموجود
ولعله اراد ان قيام الوجود واجزائه انما هو بالماهية من حيث هي لا بالماهية
الموجودة ويمكن ان يقال الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات اي صدقه فيكون
عرضيا لها فيكون الماهية موجودة بالوجود الخاص قائما بتلك الموجودة وامتناع
كون الشيء موجودا بوجودين انما هو في الوجود الخاص لا المطلق والخاص فان كان موجودا
بوجود خاص موجود بوجود مطلق فان كان الوجود ذاتيا للوجودات الخارجية كما هو الـ

راي المتكلمين فالمراد من كون الحال ثابتة موجودة كونها ثابتة في الجملة
الا انها قائمة بعد كونها موجودة فان الوجود قائم بالذي اتصف بالوجود لا بوجود لو
بل بهذا الوجود قوله والمشهور انما قال ذلك لانه نقل عن الشيخ انه قال الماهية
المركبة من اجزاء خارجية غير محمولة عليها اذا حصلت تلك الاجزاء باسرها في العقل
تحصل في العقل الماهية المركبة منها فقط ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا لها
اذ لا معنى للتحديد الا التصوير بكنه الماهية قوله قلنا هذا مبني على تغاير الجنس
والفصل في الخارج لا ابتناء لما ذكر على التمايز والتقدم في الخارج بل التمايز والتقدم بحسب
الوجود الذهني كاف في اجراء هذا الدليل لانه يقال الاجزاء الذهنية اما ان يوجد مع او
بعد فعلى الثاني الجزء الذهني متقدم في الذهن وهو المطلوب فان الجزء الذهني متقدم على الكل في
الذهن كما ان الخارجي متقدم في الخارج او يتصف بوجود قبل فيتقدم الشيء الا الوجود على
نفسه لان اتصاف الاجزاء الخارجية بالوجود يستدعي تحقق الوجود المستدعي اتصاف
الاجزاء العقلية بتحقق الوجود في الخارج والفرق تحكم واما انه يمكن وجود الجزء في العقل
بدون وجود الكل فيه فممنوع لكن ليس الكلام فيه كما يمكن وجود الجزء بدون الكل
بل الكلام ان الجزء اذا اتصف بالكل فان كان اتصاف الاجزاء العقلية لذلك فتامل والاولى
ان لا يتوقف في الجواب للاكتفاء بالوجود الذهني ويقال التمايز بينهما في الذهن ولا يتوقف
بالوجود الذهني فلا يرد الدليل قوله بل بالعدم لا يقال اذا اتصف اجزاء الوجود
بالعدم وهي متصفة بالوجود ايضا لان الكلام في الاجزاء المحمولة التي يوصف بها الوجود

فيصف بما بينه قصد قاعليها فيحتمل النقصان لانا نقول المراد بما تضاف اليه الوجود
الوجود بالعدم كون العدم بما شانها ومحمولا عليها بالاشتقاق وهو لا يتاتي في الوجود محمولا
بالمواطاة فهـ بل يقول كونه اعرف انما يحسن قول المعرف ان لم يسلم فانه لا يرد
على المعارض بل المنع فقط فاضرب عنه بقوله فهو دلالة على المصادرة لجواز ان يكون
من الخواص تصوره موجب بتصور كنه الحقيقة بواسطة مناسبة مخصوصة بينهما فان
يجوز ان يكون بين الماهية وبين بعض الخواص مناسبة لها يعد الذهن لقبول
تصور كنه الحقيقة من المبدأ الفياض قلنا ذلك الذي ذكرتم انما هو بالنسبة
الى هذا الكلام يدل على تسليم ان شرائط العام اقل من شروط الخاص بالنسبة الى
تحققها وفيه نظر لان العام لا وجود له الا في ضمن خاص من الخصوصيات ولكل خاص شرايط
وموانع مخصوصة لا بعينه في خاص فيكون تحقق العام مشروطا بتلك الشرايط على سبيل
البدل غايته انه لم يعتبر في تحقق شرايط مخصوصة معتبرة في هذا الخاص بل يجوز ان يتحقق
في ضمن هذا الخاص باعتبار شروط ذلك الآخر فلا يلزم ان يكون كلما هو شرط للعام
شرطا للخاص معه وان نظر الى تحقق العام عموما فليس بهذا الاعتبار تحقق حتى
تكون شرائطه اقل من شرائط الخاص فهـ اذ لا علاقة بين الصور الذهنية
ظاهر سلب العلاقة مطلقا وهو ليس بمستقيم فان بعض الصور الذهنية يوصل الى
بعض وتصور الماهية يستلزم تصور لوازمها البينة وتصور كل من المتضايفين يستلزم
تصور الآخر ولعل مراده سلب العلاقة التي لها يكون شرايط تحقق صدقها وهذا ايضا

شروطه

ليس على اطلاقه ولذلك قال الشارح نعم انه اذا كان الاسم جزء الاخص وكان
الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاسم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه
ولا تعاند بين الصور الذهنية وهذا في التصورات فان تصور السواد يجامع
تصور البياض واما التصديقات فقد يكون بينهما تعاند فان التصديق بكون زيد انسانا
لا يجامع التصديق بكونه اسدا مع تحقق شروط التناقض وكذا الظن في نقيضه لا يجامع
اليقين بها فهـ فلا يكون بديهيا كالماهيات اي الماهيات الموجودة في الخارج لان
الكلام فيها فلا يلزم التشكيك في تصور الوجود لان الكسبي انما هو الماهيات الموجودة ويجوز
ان يكون بعض الماهيات الغير الموجودة بديهيا بكنهها واما الوجود الذهني وان كان
يعم الكل فيلزم من كون جميع الماهيات الموجودة في الذهن كسبية التسلسل في تصوراتها
الوجود الا ان الاشعرية لا يقولون به فهـ لكن الماهيات ليست بديهية ان اراد انها
ليست بديهية بكنهها فمسلم لكنها لا تلزم ان تصور العارض يتوقف على تعقلها بكنهها وان
اراد انها ليست بديهية اصلا لا بالوجه ولا بالكنه فممنوع لجواز ان يكون كسبية اولا ان يكون
كسبيا فانه ممنوع لما تقدم في مباحث النظر من ان العلم بان البديهة حصة حاصلة بعد
النظر بطريق الضرورة دون الكسب وكذا العلم بان ما لزم من هذا العلم والنظر
وغير ذلك فهـ اذ قد تصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه فان قيل
الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروضها وان كان غير معين قلنا هذا على تقدير صحته
كلام لتقرير المستدل انما استدل ههنا بوجود المعروض ويكفي في الجواب منع كون الوجود



مسند بالسعد التصور، وان انتقلنا عما ذكرنا فالجواب ان تصور الوجوب انما يحتاج الى
تصور معروضه مطلقا ومجملا ولا نم انه يكون بطريق بخصوصيات الماهيات الموجبة بكنهها
وتصور الوجوب لا يتوقف عليه وقد يكون ضرورية اى بالبديهة لكفاية التصور بالوجه العام بالجميع
فلا حاجة الى تكييفه بالبعض وقد يقال تعين الاشياء بعد اقوله قبل الوجوب ليس بعارض
لمفهوم الماهية المطلقة بل عروضه انما المعروض بهذا المفهوم الكلي اعني الماهيات المخصوصة
كالانسان والفرس لا نعقل نسبتها لهذا المفهوم الكلي ولعل مراد هذا المجيب ان الوجوب
تعقل نسبتها لما صدق عليه هذا المفهوم الكلي مطلقا ومجملا ولا نم انه كسبي وحاصله تعريضه
على تصور الماهيات المخصوصة لكن بوجه ما لا على كنهها كما اشرنا اليه سابقا فما ذكره عليه
ما ذكره المط من النظر قوله سواء كان الوجوب المطلق ذاتيا للوجوب النفسي وعارضا له
رد لما ذكره صاحب المقاصد من ان هذا الجواب انما يصح على رأي من يجعل الوجوب حقيقة
واحدة لا تختلف الا بالاضافة الى المحل والا فكيف يكون تصور الوجوب المطلق حصولا
الوجوب الخاص للذي هو معروض لها ودفع ان [illegible] بما حاصله ان الوجوب المطلق لازم
للوجوب الخاص وحصول الملزوم يستلزم حصول اللازم وفيه نظر لانه ان اراد ان حصول الملزوم
يستلزم حصول اللازم في الملزوم فلا نم ذلك اذ لا يرد ان العام بالغير لازم للسواد والسواد
حاصل للجسم وان اراد ان حصول الملزوم يستلزم في الجملة فمسلم ولكن لا يفيده فان وجود
حصول الوجوب المطلق يستلزم العام به بل المستلزم له انما هو حصوله للنفس وهو ليس بلازم
ولعل هذا الكلام من الشارح ترويج جواب المص والا فقد اشرنا لما ذكرنا من المنع

فيما سبق في بداهة على ما حققناه فتذكر ويمكن ان يقال المراد ان حصول الوجوب في النفس
الذي هو الملزوم يستلزم وجود الامر الذي هو الوجوب الحاصل المطلق ولا حاجة في
العلم الحصولي له بعض الاتصاف فانه منع ان الحصول الى الاتصاف كاف في اعتبار الذي
او ردته فلا حاجة لنا اليه وان منع الحصول عنه فهو مكابرة غير مسموعة
قوله لانا نمنع الصور الكلية سوى الجزئيات لعوارض ليس مما نحن فيه فرداه من نوع [illegible]
وفرد منها قوله وليس قيام الوجوب بالنفس كذلك لما سيجيء من ان زيادة الوجوب على
الماهية في الذهن فقط وليس قيامه بالنفس حصوله قبل قيام العرض بالمحل بخلاف الصور
الكلية فلا يكون من قبيل الاجتماع المحال فان قيامها بالنفس باعتبار انها علم لذيها الصور
من قبيل قيام الاعراض بمحالها وهو حيث الاتصاف بمحلها ومن حيث انها غير العلوم
ليس من ذلك القبيل قوله الا انه لا يصح ان يعلم ويخبر عنه المراد بنفي العلم والاخبار
هو الامكان بمعنى سلب الامتناع مطلق والمعدومات يمتنع الاخبار عنها بسبب عدم
معلوميتها التي هي شرط في الاخبار عنها ولا يرد الموجودات التي رجحت التي نعلمها بالكنه ويصح
بعضها الاخبار وان لم يصح معلوميته باعتبار خصوصياتها لكنها معلومة لنا بوجه
ما اجمالي وهو يكفي في صحة الاخبار عنها باعتبار الاجمالي فان المراد من صحة العلم و
الاخبار صحتها في الجملة سواء كان باعتبار الخصوصية اولا والمعنى ان امتناعها بالمعقول
كحقائق الحروف من حيث انها لا تستقل المعقولة غير موجودة في الذهن ولا يمكن الاخبار
عنها من حيث هي كذلك واذا لوحظت مفصلة فانها توجد في الذهن ويصح الحكم عليها فانها

اذا كان المراد من العلم والاخبار ما هو في الجملة سواء كان بحسب خصوصيته اولا وبنوع
الجمع فلا حاجة الى ان يقيد العلم والاخبار بصحة العلم والاخبار قلت المقصود
من التغيير التنبيه على ان الاخبار بالفعل غير معتبر في كون الشيء موجودا بل المعتبر
هو صحة الاخبار فيقال الوجود هو الثبوت العيني فسر الوجود بالثبوت ولم يفسر بالعلم
وصحة الاخبار بل بما به ينقسم وما به يصح لان تصادق المشتقات انما يستلزم تصادق المآخذ
اذا كان بعض تلك المشتقات ذاتيا للبعض ولما كان مفهوم الموجود والثابت واحدا
كان الثبوت هو الوجود فصرح بذلك اما المنقسم وما يصح فليس ذاتيا لمفهوم الموجود بل
لازم له فالمأخوذ منهما عارض له خارج فلم تتصادق المآخذ فلذلك لم يفسر بالصحة
والانقسام بل بما به ينقسم وما به يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله وكلما ذكر تعريف
بالاضافة قد ذكر ان المعرف هو الموجود في نفسه لا الموجود لغيره فان كان الثبوت مشتركا
لفظيا بينهما وذكر لفظ العين لتعيين المراد كان هذا التعريف من قبيل التعريف بالمراد
لا التعريف بالاضافة وان كان مشتركا معنويا وذكر القيد للاحتراز عن الثبوت للغير
ثم تعريفا بالمراد قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فيه انه لا نم ان معنى
صحة العلم والاخبار امكان وجودهما ليلزم الدور بل امكان الاتصاف بالمعلومية
وكونه مخبرا عنه وما وقع في عباراتهم من انها عبارة عن امكان ثبوت المعلومية
فعلى سبيل التشبيه لا على الحقيقة وعلى تقدير التسليم فهو امكان ثبوت المعلومية للشيء
لا امكان ثبوت المعلومية للشيء في نفسه والمعرف هو الوجود في نفسه فلا دور

قوله لو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات
محصوله انه لو لم يكن اشتراك الوجود مركوزا في العقل لامتنع الجزم من العقلاء بالوجود
مع التردد في الخصوصيات والتالي باطل فالمقدم مثله ولا يرد ان ما ذكر لا يدل على الاشتراك
في الواقع بل على الاشتراك بحسب الاعتقاد ويجوز ان يكون ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع
فانه اذا اعتقد اشتراك الوجود بين الموجودات لا يحصل التردد في الوجود بحسب التردد
في الخصوصيات بناء على اعتقاد اشتراكه الغير المطابق للواقع وتخطئة فيما يجدونه في انفسهم ببديهة — لانه سفسطة ظاهرة
عقولهم ولو جاز الجزم بالوجود من العقلاء مع التردد في الخصوصيات بغير ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع بل بمحض الاعتقاد الكاذب لزم سفسطة ظاهرة لم يبق اعتماد
على احكام العقل واما الاعتراض بانه ان اراد الجزم باصل الوجود المتيقن له الدور
مطلقا على البديهي نعتقد ان مفهوم احدهما ليس الوجود المشترك وان اراد بخصوصية ذات
منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها لا مجزوم بها وان اراد الجزم ببعض لفظ فهوم
فيندفع بما حققه من الدليل وحاصله ان السبب يحمل عليه الشيء الموجود ولا يلاحظ العقل — ممكن ويحمل عليه انه
في هذا الحمل تقييد الموجود بكونه موجودا بسبب خصوصية بل يلاحظ معنى الوجود بغير ملاحظة القيد كما
اذا قيل زيد ضارب فان المحمول هناك ليس الضرب المقيد بكونه ضرب زيد انما الملاحظ هو
الضرب مطلقا من غير تقييد ثم ان هذا الاعتقاد الواحد المتعلق بخصوصية الماهية — يعني كونه ممكنا
يزول باعتقاد كونه واجبا بخلاف الاعتقاد الثابت للمحمول فانه الموجود فالذي لم يزل
هو الاعتقاد بالوجود المحمول وذلك السبب يتحقق بالامكان لا الاعتقاد بخصوص الوجود

وص

المقصد بكونه وجود ذلك البسائط لظاهر المصنف لا امكان ولا وجود مطلق البسيط فقد ينقض
هذا الدليل بانه يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر منه كرتبه وبعث عنه فانا قد نجزم
بوجود علة الشيء ونتردد في انها مفهوم الوجود ام غيره وقد عرفت ان ملخص الدليل هو
انا قد نجزم بان البسيط ممكن موجود ثم اذا زال الاعتقاد او ذهل عن اعتقاد انه واجب
لا يزول الاعتقاد بانه موجود فعلمنا ان الوجود مشترك بينهما فان كان الوجود موجودا
يجري هذا الدليل فيه ويكون مشتركا بينه وبين غيره في الواقع فلا يكون الاستلزام الاخير
موجبا لبطلان الدليل وان لم يكن موجودا لا يجري فيه الدليل ولا يكون منقوضا و
والجواب ايضا ان المراد بهذا الجزم وهذا التردد واقع من العقلاء معتبرا عند بداهة
العقل ولا شك ان التردد بعد الجزم بالوجود انما يكون في الخصوصيات التي تجوز وجودها فاذا وجه
ان كان منها يجري فيه الدليل ويلزم اشتراكه بين نفسه وغيره على تقدير وجوده
وذلك ليس بممتنع على ذلك التقدير فلا يلزم من جريان الدليل فيه استلزامه للمحال وان لم يكن
منها لا يجري فيه الدليل ولا نقض الى جهنا قوله وهكذا نقسم كل واحد من الانواع
والاشخاص اه انما احتاج الى اعتبار هذا التقسيم دفعا لما يقال من انه يجوز ان يكون الوجود
مشتركا معنويا بالنسبة الى بعض وجودات الجواهر والاعراض دون بعض فيصح نفيه
الى وجود الواجب ووجود العرض مع عدم اشتراك الوجود بين جميع الوجودات بل بين
الجوهر ووجوده
ما يتعلق بها فقط ووجه الدفع ان التقسيم ليس بالنسبة الى وجود الواجب ووجود
الجواهر والاعراض فقط بل التقسيم الى جميع وجودات الانواع والاشخاص فيلزم اشتراكه

بين الكل وفيه ان خصوصيات الانواع وان سلم انها معلومة لكن لا نسلم في خصوصيات
الاشخاص غير معلومة لنا فكيف يتصور التقسيم من العقلاء اليها وقبول العقلاء لها
الا ان يدعى ان المعرفة الاجمالية كافية في القسمة اليها ولا يخفى بعده قوله بل التحقيق
التقسيم ضم كل مشترك اه الضم قيد متخالفة او متباينة الى مفهوم كلي ليحصل بانضمام
كل قيد قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع المقسم مع القيد فيكون متناولا لجميع الافراد
وان لم يكن الاقسام فلا يخرج عنه شيء مما يصدق عليه الاقسام وبهذا يتم الدليل ولا حاجة
الى قوله بين اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء الا ان يقصد زيادة الانحصار وانه لا يحتاج
من اول الامر لان القسم قد يكون اعم من المقسم كالابيض اذا قسمنا الحيوان اليه
والى الاسود لا يقال ما ذكرته انما يدل على ان مجموع المقسم والقيد اخص مطلقا من المقسم
وذلك غير كاف فيما نحن فيه اذ يجوز ان يكون القيد اعم من المقسم كالابيض بالنسبة
الى الحيوان فلا يثبت الاشتراك بين الجميع لانا نقول المقسم ان كان الموجود يكون
القيد المخصص اليه هو الواجب والممكن او الجوهر والعرض وغير ذلك وان جعل الوجود يكون
القيد مفهوم المضاف الى ما ذكر من الخصوصيات ولا شك ان الممكن اعم من الموجود وليس
المقصود اشتراك الموجود بين جميع الممكنات بل بين الممكنات الموجودة وكذا ليس الغرض اشتراك
الوجود بين جميع ما يضاف الى الممكن بل الاشتراك بين جميع الوجودات المضافة الى الممكن
والواجب فذلك حاصل بما ذكر من الدليل فلا يضرنا عدم شموله لافراد الممكن والمضاف
قوله ان العدم مفهوم واحد قد تعارف حاجته في هذا الدليل الى اتحاد مفهوم العدم

بل يكفي ان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي بل بطلانه على تقدير عدم اتحاد
مفهوم الاعدام اظهر اذ يصح احتمال آخر وهو ان يكون متصفا بالعدم ببعض آخر وكما ان
هذا القائل يزعم ان العدم ما هو اخص لا يتناول شيئا من الوجودات كان الوجود الاخص
لا يتناول شيئا من العدمات وبالعكس كذلك فان العدم رفع الوجود وكلما كان الوجود اخص
كان رفعه اعم واشمل لا نزاع من ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فان
نقيض الوجود المطلق لا يتناول شيئا من الوجودات بخلاف نقيض الوجود الخاص فانه
يتناول ما عدا ذلك الوجود الخاص ح انه لا يلزم ارتفاع النقيضين فالحصر العقلي ثابت بين
الوجود الخاص والعدم الخاص لان معنى العدم الخاص رفع ذلك الوجود فكان له واسطة بين مفهوم
خاص وسلبه لاستحالة ارتفاع النقيضين وليس معنى العدم الخاص عدم جزئي قائم بذلك
الشخص حتى يكون الانحصار في الوجود الخاص والعدم الخاص موقوفا على مقدمة اجنبية
هي قولنا الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره فنحن ح مسلك الحصر العقلي
بين سلب ورفع لوجود خاص لما عدا ذلك الوجود من الوجودات والعدمات وما يتميز بين
العدمات باضافته الى ايجابه واما تمايز بعض افراد الثابتة لما عدا ذلك من العدمات
والوجودات كالمحال والمعلوم فبالضرورة بان المعدوم لا يتميز بالذات واما انها زائدة
او ذاتية لا بعد التمايز بايجابها فليس ضروريا ولا برهانا عليه ه ويكون الترديد
بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا فان قيل ما ذكرته من الحصر العقلي بين الوجود الخاص
والعدم الخاص مبني على ان يكون معنى العدم الخاص رفع للوجود الخاص وح يكون العدم

من مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة صح

صادق صح

فخار

معنى واحد في الجميع وهو الرفع والكلام على تقدير تعددها قلت لا نم ذلك فان الوجودات
اذا كانت مختلفة يكون العدم الذي هو رفع تلك الوجودات من حيث هو مضاف الى تلك الوجودات
فيكون الاضافة الى الوجودات المختلفة داخلة في مفهوم العدم فلا يكون معنى واحدا
فان قيل الكل مشترك في معنى الرفع ولا نعني باتحاد مفهوم العدم سوى ذلك قلنا
الرفع مطلقا ليس مفهوم العدم بل هو الرفع المضاف الى الوجود من حيث هو مضاف
فالاضافة الى الوجود داخلة في مفهومه فان كان للوجود معنى واحد يحصل فللرفع
المضاف الى الوجود معنى واحد نعم الرفع المطلق مشترك بين الجميع لكنه ليس معنى
العدم واما الرفع المضاف الى احد الوجودات فهو ليس معنى العدم بل لازم من لوازمه
ومفهوم العدم هو الرفع المضاف الى الوجود لا الى مفهوم الوجود فليتأمل ه
والجواب انا لا نم ان مفهوم العدم واحد قال رحمه الله فلو سلم ان مفهوم العدم واحد
لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا للتعدد المتصل به ولم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان
الحصر العقلي ضرورة ان رفع المتعدد متعدد فتامل ان اراد ان يجعل اتحاد مفهوم العدم
كافيا في المقصود من غير حاجة الى اعتبار امر آخر فهم وان اراد انه لو بد للمقدمة
القائلة ببطلان الحصر العقلي لما قولنا فرع ح الى رفع المتعدد متعدد يكفي فنسلم ولكن
هذا من باب تطويل الطريق وليس من دأب المناظر والظاهر ان مراده ان الظاهر ان اتحاد
مفهوم العدم يدل دلالة ظاهرة على المقصود التزاما سواء اتحد مفهوم الوجود بواسطة
مقدمة ضرورية وهي ان رفع المتعدد متعدد وتعيين الطريق انما لا يفيد اذا كان المقصود

عليه صح

والكلام في ان مفهوم العدم معنى واحد مشترك [illegible] يجوز ان يكون مفهوم العدم [illegible] هو الرفع المضاف الى [illegible] معنى واحد صح

المطع

عدم الثبوت المط واما ادلة المفصل ان المط يحصل بطرق اسهل فلا حاجة لما ذكره في
اثباته فهو كلام معقول وهـ الوجه الخامس قال بعض من الفضلاء اما ان يراد انه لا بد
في الدعوى الكلية من عنوان مشترك فيه جميع الوجودات حتى يلاحظ به تلك الوجودات
ويحكم عليها كليا بعدم الاشتراك اذ لولا ذلك يلزم البرهان في كل وجود وجود فهذا لا يتصور
فلا يكون تحصيل المط والعنوان المشترك من جميع الوجودات هو مفهوم الوجود المطلق
فيثبت المط واما ان يراد ان من يزعم ان الوجود غير مشترك لا بد ان يتصور معنى
مشتركا بين الوجودات ويحكم عليه بانه غير مشترك والا لزم البرهان في كل وجود وكل وجود في
كذلك وهو متصور فلا يثبت مطلوبه والحكم على ذلك المفهوم بانه مشترك حكم ايجابي يستدعي
صدقه وتحقق وجود ذلك المفهوم المحكوم عليه بانه غير مشترك ولما كان ههنا الحكم صادقا
في زعمه لزمه ان يوجد مفهوم الوجود المشترك بين جميع الوجودات وهو مطلوبنا وتحقق
مطلوبه والجواب ولا نظر معنى الا انه لا يطابقه العنوان لعدم اقتضاء العنوان المشترك
لا تفاوت فيه بين الموجبة الكلية والسالبة الكلية ويلزم التكرار وهـ في تقرير المستدل
وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي فلا بد ان يكون مستحقا على ان الحكم في القضية الحملية
ليس على العنوان وله تعلق الا في جهة بل الحكم انما هو على الافراد والا لزم وجودها
لوجود العنوان واما الوجه الثاني فظاهر الاندفاع اذ لا لزم على تقدير النزاع ان يتصور
معنى مشتركا ويحكم عليه بعدم الاشتراك بل اللازم عليه هو ان يتصور الوجودات بامر
عام ويحكم عليها بواسطة ذلك الامر العام وهـ والجواب انا ناخذ سالبة له موجبة

يعني انا نحكم على ما يتصور بانه ليس مشترك فيه عن الوجودات وهذا الحكم سلبي لا يقتضي وجود
ذلك المفهوم بل تصوره فقط فلا يثبت وجود مشترك بين الجميع فان قلنا الوجود معنى
معقول غير موجود في الخارج ووجوده في العقل بما هو متصور فاذا عرفت يلزم تصوره
فعند تركه الاعتراف بوجوده فلا حاجة لان يقال قولك لا يقتضي وجوده مشتركا
بل يكفيه في تصور وجوده كذلك قلنا لم لا انه اذا حكم المعنى بحكم ايجابي صادق لزم ان يكون
ذلك المعنى حاصلا بنفسه على العقل حتى يمكن اتصافه بذلك الوصف الايجابي فيه في صورته
[illegible] في نفسه لخصوصه بل يكفي في الحكم بصورته باعتبار صادق عليه قولك لا يقتضي وجود ذلك
المفهوم كما انه لا يحصل في العقل صورة من شخص مشترك يكون له في نفسه بل يتصور هذا
المعنى بامر عارض فلا يلزم وجود مفهوم وشخص مشترك وهـ لم نميز الواجب عن الممكن
وفيه نظر لان الواجب هو الذي يجب له الوجود بمعنى من المعاني والممكن ما لا يجب له الشيء
منها اصلا فالامتياز حاصل بلا شبهة وهـ والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون
لشيء واحد وجودات لكن الواجب هو الذي يجب وجوده والممكن هو الذي لا يجب وجوده
ولا عدمه والشيء اذا وجب وجوده لم يتصور ان يكون ذلك الوجود غير واجب فالوجود
الممكن الذي لا يجب له اما ان يكون وجوده اولا فان لم يكن وجوده يلزم ان يكون ممكنا ولكن
وجوده فيلزم جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وهـ وان كان في الكيفية
معلوم الاستقرار بالصورة منع القضية انما يستعمل فيما اذا كان لزوم ما ذكره من
الجزاء والذي يقتضي المعدوم من [illegible] له وهنا ليس كذلك فان معلوم انتهاء نقله

الوجود لشيء على تقدير كونه نفس الحقيقة اظهر من معلومية استحالته على تقدير الزيادة فاشار
ان يقول نفس بنفسه او زائد عليها الى ان هذا المعنى وان كان متبادرا من اللفظ الا انه
لا يصلح هاهنا للارادة بل المراد ان هذا الانتفاء معلوم سواء كان نفس الحقيقة او زائدا عليها
قه انه نفس الحقيقة في الكل وهذا مذهب ذكره جماعة من قدماء الفلاسفة ايضا فيقولون
ليس عندهم وجود مطلق مشترك ووجود خاص هو فرد له بل ليس الا حقايق متباينة يطلق على
كل واحد منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا واما القايلون باشتراكه معنى فعندهم
وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود قه اي اذا اعتبرت
الماهية في حد ذاتها قوله يكفيك هذا اللازم من زيادة الوجود على الماهية ذهنا واستلزامها
لكونها معدومة ان اريد به كونها معدومة في نفسها فقط اذ لا يلزم من عدم زيادة الوجود
عدم زيادة العدم حتى يلزم كونها من حيث معدومة وان اريد اتصافها بالعدم فكذلك
ايضا اذ لا يلزم من زيادة الوجود ان يكون متصفة بالعدم لجواز ان يكون متصفة بالوجود
الزائد وهذا هو حقيقة الجواب الذي اشار اليه قه وتحقيقه ان الوجود نقض
ان الترديد ان ذكر هكذا الوجود ان قام بالماهية فاما بالماهية اما مأخوذة مع الوجود
او بالماهية اما مأخوذة مع العدم او بها بشرط وجودها او بشرط عدمها فالجواب منع الحصر
فانه بعدم بالماهية من حيث هي لا بالماهية اما مأخوذة مع الوجود والعدم ولا بشرط وجودها
او بشرط عدمها فالجواب منع الحصر كان كل قايل بشيء كالبياض بالجسم مثلا انما يكون
قيامه به من حيث هو لا بالجسم اما مأخوذ مع الوجود او العدم ولا بنظر حصوله ولا بشرط

عدمه عنه وان ذكر هكذا وقيل قيامه بها اما في زمان كونها موجودة او في زمان كونها
معدومة فلا يمكن منع الحصر والا يلزم الواسطة فقط بل نختار انه القيام في زمان كونها موجودة
بهذا الوجود لا بوجود آخر حتى يلزم تحصيل الحاصل كما في قيام البياض بالجسم فلا بد هاهنا من
وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر فقطع اعترض عليه بانه لو فرض تسلسل الوجودات
الى لا نهاية لم تصور هاهنا وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر والا لزم تناهي ما فرض
غير متناه وهذا احد وجوابه ليس المراد انه لا بد في ترتب السلسلة من وجود لا يكون بينه
وبين الماهية وجود آخر حتى يلزم انقطاعها وعدم تناهيها بل ان الوجودات المتسلسلة الى غير
النهاية فرضا اذا اخذت بحيث لا يشذ فرد منها عنها اصلا وبهذا الاعتبار معقول جار في المتناهي
وغير المتناهي فلا شك انها عارضة للماهية وعروضها لها يستدعي كونها موجودة قبلها لاستحالة

اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية فان قلت ليس لمجموع الوجودات وجود سوى وجود
كل واحد منها وهو مسبوق بوجود آخر فرضا فمن اين يلزم وجود هو وجود المجموع قلت كما ان كل
واحد من الوجودات عارض فكذا المجموع له ولا نعني انه لفرد وفي كل واحد في امر عارض
الوجودات فكما ان وجود كل واحد مسبوق بالوجود يجب ان يكون عروض الوجود
الوجود آه
ايضا مسبوقا بالوجود غايته ان يكون الوجود السابق على عروض الجميع جميع تلك العروضات
الى فرض سبق بعضها على بعض في نفسها ان يكون جميع تلك الوجودات عليها السلسلة
يلزم تقدم الشيء على نفسه وجوده وهو ايضا محال لان الجزء فرض من تلك الوجودات
فيحصل اولا بالتحقق منه لفرضه سابق عليه فلا تسبق بعض من ابعاضه بان تعتبر

الا يكون خارجا عن الجميع والخارج عن جميع الوجودات المتسلسلة الزايدة لا يكون
زايدا او الا لا يكون ما فرضنا جميعا جميعا فيكون عنها وهو الخلف وهذا هو تحقيق ذكر
ان لا يتم به ما يتوهم من ان المراد بيان لزوم التناهي على تقدير عدم
التناهي فيكون عدم التناهي محالا لانه لم يلزم مما ذكر اثبات التناهي فليتامل فيه
بل الصواب ان يقال يعني انه ان اريد ان ثبوت الصفة الثبوتية للشيء مطلقا سواء
كانت موجودة في الخارج او لا فرع ثبوت المثبت له في الخارج فلا نم ذلك وان اريد ثبوت وجوده
الصفة الموجودة في الخارج لشيء فرع ثبوت الموصوف فمسلم ولكن لا يقدح فانا
لا نقول ان الوجود وصف موجود في الخارج زايد على الماهية بل انه وصف ثبوتي بمعنى انه
ليس السلب داخلا في مفهومه بمعنى ليس موجودا في الخارج زايد على الماهية فثبوتها لها بحسب
الا في العقل فلا يلزم كونها موجودة قبل ثبوت الوجود لها وههنا سوال اخر وهو
وهو ان ثبوت المفهومات الثبوتية التي لا يكون السلب داخلا فيها لشيء فرع ثبوت ذلك
الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا واذا كان الوجود الزائد في العقل وجودا
فيه فينتقل الكلام الى ذلك الوجود ويتسلسل الوجودات الى غير النهاية وهذا البحث
لا يختص مع المتكلمين النافين للوجود الذهني فانهم يقولون لا ثبوت الصفة
الموجودة في الخارج لموصوفها فرع وجود موصوفها في الخارج واما المفهومات الاعتبارية
التي ليس السلب داخلا في مفهومها كالامكان والوجوب والوجود فلا ثبوتها للموصوفات
فرعا لوجود تلك الموصوفات لا في الخارج فقط ولا في الذهن فلا يلزم لا يتوقف بل

قالوا ان ثبوتها للموصوفات تتوقف على تمايزها والتمايز لا يستدعي الوجود عندهم كما في
الممتنعات فان اجتماع النقيضين يمتنع عن اجتماع الضدين وليس لها وجود عندهم فلا
في الخارج ولا في الذهن واما القائلون بالوجود الذهني فعندهم ان ثبوت الاوصاف
التي لا يكون السلب داخلا في مفهوماتها يتوقف على وجود موصوفاتها ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا وثبوت الوجود للماهية انما هو ذهنا يتوقف على وجودها في الذهن
قبل وجودها فيه فيلزم كونها موجودة مترتبة بل تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له والجواب
ان ثبوت الوجود للماهية في الذهن انما يكون اذا اخذ العقل الماهية الموجودة لا ماهيته
من حيث هي هي وجوده ثم ينسب الوجود اليها بالثبوت فيكون الماهية التي نسب اليها
الوجود موصوفة في العقل بالوجود فان فصل ذلك الماهية التي لاحظها اخذ الماهية ووجودها
ونسب اليها الوجود كان لها وجود اخر ولا يلزم للعقل عند اعتبارات ذا بل يمكن
فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار فان فصل العقل ان نسب الوجود الى الماهية من حيث
هي لا الى الماهية الموجودة فلا يلزم وجود حتى يحصلها في المرتبة الثانية للماهية ووجود وايضا
يلزم كونها موجودة مرتين وانما لا يلزم تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو اوضح فقد
العقل وان لاحظ الماهية من حيث هي انها معراة عن الوجود والعدم لكنها موجودة في
العقل حينما لاحظها وانما لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا نسب
اليها ثانيا ما يحصلها العقل اخذ الماهية ووجودها وهكذا ونسبة ذلك الوجود اليها
يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا في العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا يجب

ولا نسلم انه لا يجوز وجودها ووجودها
مرتبة على ما ذكرنا فان الماهية
الموجودة في الذهن اذا
نسبها العقل الى
ماهيته ووجوده
ح

في تصرفات العقل وعلى هذا الجواب لا اشكال لان الماهية متصفة في نفس الامر بالوجود فان
نفس الامر عبارة عن مرتبة العقل الوجود ايضا يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وفرضه
فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل مرتبة العقل الوجود ايضا مع انهم قد صرحوا بان معنى
كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض
بل مع قطع النظر عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا في الواقع بعضهم وقال من تعلم
بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن لكانت الموجودات متصفة
في حد ذاتها بهذه الصفات وايضا يلزم ان لا يصدق تلك الاحكام بمطابقة نفس الامر معنى
مطابقة الشيء بعينه ويمكن ان يدفع الاول بان المراد من قولهم انه في نفس الامر ثابت
في حد ذاته لا بحسب اعتبار العقل وفرضه هو انه ليس من مخترعات العقل كزوجية الخمسة
بل ان الموصوف في حد ذاته بحيث يصح للعقل ان ينتزع منه ذلك الوصف ويحمله والثاني بما ذكره
بعض الفضلاء من ان المطابقة اضافية يكفيها التغاير بحسب الاعتبار ولا خفاء
في ان العقل عند ملاحظة المعتبر والمناسبة بينهما يدرك نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها
القرونة والبرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة القروح او البرهان بالنظر الى نفس ذلك
المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر بها انما يطابق بالواقع ونفس الامر فصحة الحكم
النسبة تكون بمعنى انها هي الواقع ونفس الامر فصح انشاء معقولية زيد او عمرو و
الملحوظة لهما او غيرهما بعد ذلك المعتبر يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
على وفق ذلك الايجاب والسلب وذهب بعضهم الى ان الاتصاف العقلي بحسب نفس الامر

معناه ان يكون الشيء بحاله يمكن للعقل ان ينتزع منه صفة ويصفه بها وهذه الحالة
ثابتة للشيء في نفسها لا يتوقف على فرض العقل واعتباره وليس للاتصاف بهذا المعنى
انضمام احد الشيئين الى الآخر حتى يحتاج قبله الى وجود الموصوف بل يطابق هذا الاتصاف
هو ذات الموصوف فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر وتسلسل الوجودات
وفيه ايضا نظر لان مطابقة النسبة لا مرد احد طرفيه معقولة وايضا قالوا ان نفس الامر بمعنى
الشيء ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد نفسه وذلك اما في الذهن
او في الخارج وصدق القضية فيهما والاتصاف بالمعنى المذكور ليس في الخارج بمعنى الاعيان وهو ظاهر
ولا في الذهن فقد ان يتسلسل حدهما الى الآخر فلزم ان يكون نفس الامر خارجا عن الخارج
والعقل ولم يقولوا به ويمكن ان يدفع الاول ثم انه على تقدير ان يراد من الاتصاف
العقلي بحسب الامر ما ذكره ذلك البعض من صحة انتزاع الوصف ونسبته اليه
يمكن ان يقال هو له الصفة في نفسه والجواب ان الفرق هو ان ثبوت الوجود للماهية
ثبوت عقلي بحسب الامر بالمعنى الذي ذكر ويتوقف بهذا المعنى على وجود الموصوف
سابقا انما هو فيما سوى الوجود من المحمولات العقلية فان صحة انتزاع تلك الاوصاف
يتوقف على وجود ما انتزع هي منه في الجملة فيكون ثبوتها بالمعنى المذكور مسبوقا بالوجود
واما الوجود فصحة انتزاعه انما هو يكون الموصوف موجودا بهذا الوجود له بوجود آخر
قبله فلا يلزم كونها موجودا مرتين ولا تسلسل الوجودات فلا يكون من قبيل تخصيص
الاحكام العقلية البديهية بسبب تعارضها فان البديهة الكلية انما هي في الاتصاف

بالمعنى المشهور لا في الاتصاف بهذا المعنى فتأمل والله الموفق للصواب قوله
وقد اعترض بأنه بعد ثبوت الوجهين بأنه قد تقال من الماهيات ما هي بسيطة فقط فوجودها لا يكون
جزؤها بالضرورة فلا زائد عليها كما يظهر من الدليلين فيصح أن يكون عينها والمركبات
ما ليس منها من البسائط فيكون عين بسائطها ووجود الأجزاء عين وجود المركب فيلزم أن يكون
وجود المركب عينه فيتم المط وهذا على تقدير صحة كلام لكن عزما ذكر في الوجهين أما
الجواب فيه مواطاة وهذا أيضا على إطلاقه غير مسلم فإن مفهوم الجزء لا جزء المفهوم وإلى
يدل على الإطلاق سواء اتصاف الشيء بالنقيضين قوله قد يكون وجود الشيء
نفسه قال المحقق في حواشي شرح التجريد اتصاف الشيء بنفسه في نفس الأمر
غير معقول إلا إذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الأمر
فوجود الماهية قائم بوجود خارجي لا موجود خارجي وكذلك الصورة في نفس الأمر مفهوما
في نفسه فإن قلت إذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الأمر كان مسلوبا عنه في نفس الأمر
وإلا ارتفع النقيضان قلت إن السلب فرع تصوره أي تحقق له تصور أي ب
لا تصور سلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء وإنما ارتفاع النقيضين
أن يتصور شيء لا يصدق أي هذا ولا سلبه وههنا لا يمكن أن يتصور شيء قوله
اعترض عليه بأنا لا نسلم أن اتصاف الشيء بنفسه في نفس الأمر غير معقول فإن قولنا
الكلي كلي والمفهوم مفهوم لا مجرد ذلك قضايا صادقة في نفس الأمر مع أن فيها اتصاف
الشيء بنفسه وجوابه أن المحكوم عليه بالاستحالة اتصاف الشيء بنفسه بالمعنى الذي

في هذه الصورة فإن العارض ههنا فرد من أفراد الكلي عرض لمفهوم الكلي بواسطة
عروضه لمفهوم الكلي بنفسه وكذا في سائر الصور والكلام فيما إذا كان الشيء متصفا
من غير أن يتصور فرد ثبت أمر له أو الكلام ههنا أن الوجود موجود بنفسه لا بوجود
آخر فلا يلزم التسلسل وإذا كان وجود الوجود جزئيا من جزئياته يكون العارض عين المعروض
فيلزم التسلسل وثالثا بأن ما ذكره ههنا يخالف ما في المواقف أي مسلك إبطال قول من قال
إن الله تعالى لا يعلم ذاته لأن العلم نسبة والنسبة لا يتصور إلا بين شيئين متغايرين
ونسبة الشيء إلى نفسه محال من أن النسبة يكفيه التغاير الاعتباري والذات
باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة
فإن الكلام في كونه عالما بذاته بحسب نفس الأمر لا بحسب الاعتبار فلو لم يكف التغاير الاعتباري
كما في ثبوت النسبة بحسب نفس الأمر لم يتم الكلام ههنا وثالثا بأن قوله وإذا
لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الأمر إن كان المراد إذا لم يتصف الوجود بأنه وجود
يلزم أن يكون ليس وجودا فمسلم لكنه لا يلزم ما سبق لأن الكلام في كون الوجود وجودا
لا في كونه وجودا فإن أراد أنه إذا لم يكن الوجود موجودا يكون معدوما فنمنع بطلان اللازم
فلا يلزم ارتفاع النقيضين ويمكن أن يقال أراد امتناع الاتصاف بنفسه بمعنى أنه
موجود لعدم التغاير بين الشيء ونفسه واقتضاء النسبة التغاير وهذا لا ينافي
مشترك فيلزم أن لا يكون الوجود وجودا فيلزم سلب الشيء عن نفسه وإلا لزم ارتفاع
النقيضين وأجاب بأن السلب فرع تصور له ج وإذا لم يتصور أي ب لم يتصور سلب

الصانع اي الظاهر ان المراد من قال الوجود موجود بنفسه ليس ان الوجود
يتصف بنفسه بل المراد انه يترتب الآثار الخارجية على الوجود انما هو بسبب الوجود
واما الوجود فيترتب الآثار الخارجية عليه بنفسه لا بسبب امر زائد عليه وهذا معنى
معقول وليس فيه اتصاف الشيء بنفسه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد
عليه فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه
قلت نعم فان معنى وجوب الواجب ليس الا انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل
ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره
كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الاشياء فانه انما يتحقق بعد تأثير
الفاعل فيه بوجود يقوم به عقلا وقد يقال فيه بان الوجود اذا كان موجودا بنفسه لم يكن
نسبته الى الوجود والعدم بالسوية لامتناع ان يكون نسبة الشيء الى نفسه ونقيضه على
السواء فلا يكون ممكنا لان الممكن ما يكون نسبته اليهما على السواء فيكون واجبا وجوابه
انه ان اريد انه ليس نسبته الى الوجود والعدم ... وان اريد انه الى كونه وجودا وعدما
فلا نم لزوم الامكان يستلزم الثاني ولا بهذا المعنى وان اريد انه ليس التسوية الى كونه موجودا
ومعدوما بمعنى انه لا يقتضي شيئا منهما بذاته فلم ولكن لا يلزم ان كونه واجبا
ذلك فان الحاصل اذا وجدا ان لا يكون وجودا حاصلا بنفسه وان لم يوجد لم يكن
وسيأتيك تتمة لهذا الكلام عن قريب ان شاء الله تعالى قوله وثانيها مذهب الحكماء
انه نفس ماهية الواجب يعني الوجود الخاص لا المطلق فانه زائد عندهم في الواجب

والممكن جميعا قوله اذ لو قام وجوده بماهيته هذا الدليل هو الذي عول عليه
الشيخ الرئيس في كتبه واجيب بوجوه احدها ما ذكره صاحب التلويحات وهو الذي اشار
اليه الشارح بقوله فان قلت فيه بان لا نسلم انه احتياج الوجود في كونه موجودا الى
الفاعل بل المراد انه اذا كان زائدا كان الماهية متصفة به فاتصافها به لا بد له من
علة هي اما الذات او غيرها فيلزم احد المحذورين لا لقال المحتاج الى العلة هو الامكان
كما سيأتي فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا بحيث يجوز ان لا يتصف ذلك الشيء به وان
يتصف لم يكن هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا به واما اذا كان اتصاف الشيء
بامر واجبا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها كذات الواجب تعالى
فانه لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة تجعلها متصفة
فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فيما كان له طرفان
متساويان واما اذا لم يكن هناك طرفان متساويان فلا حاجة الى العلة وترجيحها
وقولهم ذات الواجب يقتضي وجوده معناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود لا ان هناك اقتضاء لانا نقول اتصاف الشيء بامر لا يتصور ان يكون واجبا
نظرا الى ذات الاتصاف فانه لا يتصور له الاستقلال بنفسه لاحتياجه الى طرفيه ضرورة
فلا يكون واجبا نظرا الى نفسه نعم قد يكون واجبا نظرا الى ذات الموصوف فيكون علته
الذات وما ذكره من ان ذات الواجب لما وجب اتصافه بالوجود لم يكن هناك علة

صيرها متصفا بالوجود انما نشأ من اعتبار الاتصاف مع علته التي هي الذات
فان المعلول الممكن اذا اخذ مع علته يكون واجبا نظرا اليها واما امكانه فبالنظر الى
نفسه فهو بالنظر الى نفسه فان الاتصاف اذا نظر الى نفسه لا يتصور كونه واجبا ووجوبه
بسبب اخذه مع علته التي هي الذات وثانيها ما ذكره الامام الغزالي وتحصيله منع كون
وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه يجب
ازلي وان زيادته لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوا بالممكن والمعلول ان له علة فاعلية
فلم كذلك وان عنوا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل
وقطعه يحصل بموجود يكون وجوده زائدا على ذاته ولا يلزم كون ماهيته سببا
لوجوده فان الماهية في الاشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا
بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها اخر فهو مما لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة
فيه واما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك
لم يعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وههنا الجواب انه امر وهو انه لا يخفى ان كل
وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل ما كان كذلك كان وجوده وحصوله
ولا حصوله بالنظر اليه على سواء فيحتاج الى فاعل يحصله ويرجحه سواء كان قديما او حادثا
والوجود وان لم يحتج الى فاعل لعدميته لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به لم يحتج
يستغني عما يحصله لا على معنى انه يحصل الاتصاف موجودا بل بمعنى ان يجعل الماهية متصفة
بالوجود فقط والدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة

يكون وجوده زائدا عليه قلنا لم لا يجوز ان يقال ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة وجوده
بذلك بنظر ثان بعد اثبات انقطاع التسلسل بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المنقطع
عين ماهيته والا لاحتاج الى علة موجبة للاتصاف اما بالذات فيتقدم بالوجود على الوجود
او غيره فلا يكون قطعا للتسلسل وثالثها ان الماهية في الاشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود
فكيف في القديم وان عنوا بالسبب الفاعل فليس للاشياء الحادثة سبب فيه وجودها الى مبدأ
قديم بخلاف المبدأ الاول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والا لم يكن مبدأ اولا
فتعين استناده الى ذاته على تقدير الزيادة ثم قال الامام الغزالي رحمه الله الزاما لهم الوجود
بلا ماهية وله حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود
يقدر عدمه فلا نعقل وجودا مرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا
تعين ذاتا واحدة وكيف تتعين واحدا وتتميز عن غيره بما لا حقيقة له فان نفي الماهية
نفي للحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود والدليل انه لو كان هذا معقولا لكان
في المعلولات وجود لا حقيقة له مشاركا للاول في كونه لا حقيقة له ومباينا في ان له علة
والاول لا علة له وفيه بحث لان ما لا يعقل الا مضافا الى شيء هو الوجود المطلق وحقيقته
العارض للوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل اياه بحيث لا يلاحظ معه شيئا بخصوص بعض
اجلى ممتنعة واما الوجود الخاص للواجب الذي هو نفس حقيقة الواجب عندهم
فتلك الحقيقة بالحقيقة لسائر الوجودات الخاصة ومعروضة للوجود المطلق فلا نسلم انه لا يعقل
الا مضافا الى شيء لو هو حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبية وكيف يحكم بانه لا يعقل

الا مضافا الى صفته وماهيته ومع كونه غير معقول لنا بكنهه بل بعوارضه اضافية او سلبية
وكون الوجود المطلق الذي هو عارض غير معقول الا باضافته الى شيء لا يستلزم كون موصوفه
كذلك والوجود المطلق وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لكنه موصوفة للوجود
الخاص كالممكنات ولا يلزم من كون الوجود الخاص للواجب موجودا بنفسه غير عارض لماهيته
كون الوجود الخاص للممكن كذلك لانهما حصتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الاحكام
ولكونه مخالفا لذاته المخصوصة لسائر الماهيات الممكنة وجه انها يمتنع بذاته لا بعروض
وليس المراد انه لا ذات ولا حقيقة له اصلا لئلا يتصور بغير عارض بل المراد انه وجود خاص
موجود بنفسه موصوف بصفته المخصوصة وبه يمتاز عن جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات
فانها ليست موجودة في الخارج بل يمتنع الموجودة في الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر
وثانيها ما ذكره الامام الرازي وهو الذي وقع المصنف هنا لانه نقض دليل الحكماء اي كون العدم
بحيث يحتاج وجود وموجود مع ما يتقدمه كان سابقا عليه ما تقدم وقرينه لهذا الحكمة المذكورة ليست
متعدد ما بالحالة يتبعها التقدم حال وجودها ومناط الافتقار به قوله لكن منع الحكمة
ليست موجودة في الخارج لا يقال كالى منع الحكمة ليست موجودة في الخارج فكذا الوجود
وان اعتبر اضافته الى العلة باعتبار ان العلة بجعل الماهية متصفة به فكذا الحكمة محتاج
الى العلة باعتبار ان العلة بجعل الجزء متصفا بها فلا فرق لانا نقول الوجود وان لم يكن موجودا
خارجيا الا ان صريح العقل حاكم بان الموجد لابد ان يكون موجودا الخ قوله فالحكمة
اجاب الحكماء بان المفيد للوجود يجب ان يتقدم العلة الفاعلية بالوجود على المعلول ضرورة

لا يقبل المنع وما ذكره صورة السند فالوقف ظاهر وبين صورة النزاع فلا يلزم من
جواز التقدم بحسب الوجود فيها جوازه في محل النزاع اما الماهية الممكنة القابلة للوجود
في الخارج لا يكون متقدما بالوجود لا مستلزم استحالة التسلسل بخلاف المفيد للوجود
فانه يجب ان يكون موجودا بالضرورة في الوجود واما المعدوم بماهيته فانه يحتاج
في الوجود الى علة قطعا بحسب الذات فلا يلزم تقدمه عليها بالوجود بخلاف الفاعل
على الوجود فانه يجب تقدمها عليها بالوجود فتأمل الحكم البديهة بذلك انما هو في
موجد غير الماهية الموجد ذاته لغيره وجوده من لوازم ذاته ولو اعتبر ذلك لزم تقدم الشيء
على نفسه قوله وتقرير التأثير والايجاد ممنوع على وجه يوجب الموجد فان الايجاد
فرع الوجود قطعا فلا يعقل تأثير الماهية بلا اعتبار وجودها وللغير وجوب غير ذاته فان الماهية
الوجود عين ذات الواجب كان موجودا بنفسه في حد ذاته ولا يتصور هناك الايجاد
اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصافا لذاته بوجوده
فلا بد له من سبب قطعا واقول الفرق بين ما جعله سند المنع وبين محل النزاع من قبيل
تخصيص الاحكام العقلية بسبب تعارضها وذلك غير صحيح فان تقدم العلة على
المعلول بالوجود ضروري سواء كانت علة فاعلية او قابلية ولو جاز تخصيص الماهية
الممكنة القابلة لوجودها من هذا الحكم الكلي بسبب لزوم استحالة التسلسل جاز تخصيص
الفاعل لوجوده ايضا بسبب لزوم تقدم الشيء على نفسه والتسلسل فان قلت
ما ذكرته من تقدم العلة القابلة بالوجود على المعلول منقوض بالهيولى فانها علة

قابلة للوجود الصوري مع تقدم الصورة عليها بالوجود لانها شريكة علة الهيولى قلت
انما يكون قابلة للوجود في الخارج لوجود الصورة المعينة وهي متاخرة عنها وشريكة
انما هي الصورة المطلقة لا المعينة وقابلية الهيولى انما هي بحسب العقل فهي بحسب هذا الوجود
متقدم على الصورة المطلقة وستطلع على حقيقة الحال فيما بعد ان شاء الله تعالى وايضا
ما ذكر من ان تقدم المقوم للماهية عليها بحسب الذات لا بحسب الوجود لا يصلح على
مذهب الحكماء فتقدم الاجزاء على الماهية عندهم بحسب الوجود ايضا فان الاجزاء
اذا كانت اجزاء عقلية كان تقدمها عليها بالوجود الذهني وسموها علة للماهية
دون الوجود بل تميزا عن العلل الخارجية اعني الفاعل والغاية فانها علة للوجود فقط
بخلاف المقوم فانها علة للماهية والوجود ايضا فالحق ما ذكره الحكيم المحقق من ان
الماهية الممكنة غير قابلة للوجود في الاعيان اذ لو كانت قابلة له في الاعيان لكان متقدما على
الوجود الخارجي وهي قد تكون موصوفة في الخارج كالسواد بالنسبة الى الجسم وقد لا يكون
كاللون بالنسبة الى الشخص الموصوف به واما ما كان سوقت عروضه لموصوفه على
وجود موصوفه في الخارج فلو كان الوجود منها لزم تقدم الشيء على نفسه والتسلسل
فلا يكون قابليته الا في العقل بمعنى ان العقل يلاحظ الماهية من حيث هي مع
قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا فانها وان كانت موجودة في الذهن يكون
للعقل ان يأخذها غير معتد بهذا الوجود ثم يتصفها بالوجود فهي قابلة فهي بحسب الوجود
الذهني متقدم على وجود الماهية وليست قابليتها له بحسب الوجود الخارجي حتى يلزم تقدمه

عليه في الاعيان بحسب الوجود بهذا امر معقول بخلاف كون الماهية مؤثرة في الوجود
الخارجي حال كونها موجودة في الذهن فان ضرورة العقل حاكمة بالمؤثر في الوجود الخارجي
لا بد ان يكون موجودا خارجيا هذا ما عندي من التحقيق ان افعال من الفعال الاختيار وليس
المراد به انها علة فاعلة لتلك الافعال بل شروط لتاثير الفاعل فيها ولكن الحكم فيها
وانما المستحيل ان يكون الموجود الذهني علة فاعلة للموجود الخارجي فلما تمهد ان الوجود
قوله واجيب عنه بانه ان اردت بقبول العدم فنقول الموجود ضربان ضرب
موجود لذاته لا بمعنى خارج عن ذاته مقارن له فلا يتصور زوال وجوده لا لان ذلك
لانه اقتضى لذاته لا يتصور سلب ما اقتضاه عنه وضرب موجود لا لذاته بل بمعنى مقارن
وارد عليه من غيره وهو في حد ذاته قابل لسلب ذلك المعنى عنه فهو ممكن ان يوجد وان
لا يوجد واما المعنى الذي يقارنها يعتريه ويجعلها موجودة في الاعيان فقد صح في
موضعه ان ذلك المعنى وان كان وجد المعتبر لكن لا يجوز ان يكون موجودا لنفسه
لا من ذاته ولا من عارض من عوارضه وهو معدوم دائما فقولك انه يقبل العدم
ان اريد انه يوجد ثم يعدم كما هو الظاهر فهو باطل بلا مرية وان اريد بذاته يقبل العدم
في الخارج فلا كلام فيه واما الكلام في ان الشيء اذا وجد بوجود هو عين ذاته فهو
لا يكون قابلا للعدم اصلا ولم يوجد ما يوسم بعضا له واقول اذكر هذا القائل ان
للموجود قسمان قسم موجود لذاته وقسم موجود بمعنى مقارن له والاول لا يقبل
العدم والثاني لا يقبل مذهب الحكماء القائلين بان الوجود عين في الواجب وزائد في

الممكنات وانشاس ومنهم المصـ لا يوافق في ذلك بل يقولون ان وجود كل شيء عين
ماهيته ومع ذلك يقولون من الماهيات ما من شأنه ان يكون اثر الفاعل كماهية
الممكن فرفع تلك الماهية وان كانت عين وجودها ما ارتفاع الاثر ومنها ما ليس
من شأنه ان يكون اثر للفاعل كماهية الواجب فانها موجودة بذاتها لا يتصور الارتفاع
قوله ان اريد انه يوجد ثم يعدم فهو باطل بلا مرية ودعوى القرقرة في محل النزاع
لا يسمع على انه لا حاجة في تحقق الامكان الى العدم الطارئ على الوجود بل يكفي جواز
العدم في الجملة كما في الممكنات الابدية عندهم وان اريد بهذا المعترض ان الوجود اذا كان
عين الماهية لا يتصور ان يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت
مفهوم السواد ولم يلاحظ معه مفهوما سواه لم يعقل هناك جعلا اذ لا مغايرة بين
الشيء ونفسه حتى يتصور توسط تاثير وجعل ولكن الرفع لا يتصور الا في الشيئين
فلا يتصور ان يكون ماهية من الماهيات على تقدير كون عين الوجود متعلق الماهية قابلة
للعدم اذ ليس هناك حقيقة تسمى غير الماهية حتى يمتنع الارتفاع على الشيء نفسها
فلهذا الكلام حقيقة الرفع في غير موضع من النفاة وان المصنف هناك توجيه جواب
المصـ على مذهب الاشعري من لزوم الامكان في انفسها بحقيقتها ولزوم رفع الشيء
في نفسه مع معقوليته وان التصورات الخالية عن النسب تناقض بيت
محمد سلوا سيوف محمد وصحوا بها هامات آل محمد قوله فانه الوجود
الذهني نوع العقل فيتعقل التعقل هو الوجود الذهني لا الوجود الذهني وكانه

بهذا القائل فهم من التعقل معنى العلم الذي هو من الكيفيات النفسانية وليست
كذلك فان المراد كما يتوهم من المنع ان كون الشيء موجودا في الذهن عبارة عن
كونه متعقلا فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فيكون الوجود الذهني
حاصلا فكيف يشك فيه وتحصل الجواب انه لا يلزم من حصول الوجود الذهني
عند تعقل الماهية ان يتصور الوجود الذهني ويحكم بثبوته للماهية فانه يجوز ان يحصل
الوجود الذهني ولا يشعر به فكيف يحكم بثبوته حتى يمتنع الشك في وجودها الذهني
عند تعقلها قوله ولا يمكن ان يقال يريد انه لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق
على زيادة الوجود الخارجي بان يقال قد تعقل الماهية في الذهن مع عدم كونها موجودة
في الخارج لورود المنع على المقدمة القائلة بان الماهية حاصلة في العقل لابتنائها على
الوجود الذهني وسيرد عليك ما هو الحق فيه فيما بعد لنرشدك انه لكن قوله
بل بانا نشك في ثبوته اي ثبوت الوجود للماهية ان اراد انا نشك في ثبوت الوجود للماهية
على معنى كون الماهية وجودا فلا يناسب ما سبق من الاستدلال لان المراد فيما سبق
هو انك في كونها موجودة وان اراد انا نشك في كون الماهية موجودة فهو لا ينافي كون
الوجود ذاتيا لها لان الذاتية انما يقتضي الحكم بثبوته له بالمواطاة لا بالاشتقاق
قوله فيجوز ان يكون بعض ما لم يعقلها من الماهيات اجيب عنه بانه على
تقدير التواطؤ لا يجوز ذلك لانه ان اقتضى الوجود فيجب ان يكون كذلك في
الجميع وان اقتضى العدم او النفي فكذلك لان مقتضى الطبيعة الواحدة

لا يختلف ولا يتخلف وعلى تقدير التشكيك يكون زايدا وهو المطلوب
فان قلت الوجود مفهوم واحد لا يختلف مقتضاه سواء كان متواطيا او
مشككا فلم يلزم من التواطؤ الاشتراك في المقتضى دون التشكيك قلت
لعل القائلين بان الوجود متواطئ يقولون بان الوجود طبيعة واحدة نوعية
وافرادها متوافقة في الحقيقة فلا يتصور اختلافها في مقتضى الطبيعة
بخلاف ما اذا كان مشككا فان افراده يكون متخالفة في الحقيقة
فيجوز اختلافها في مقتضى الطبيعة لكن لما كان التشكيك يقتضي العروض
يلزم ان يكون عارضا وهو المطلوب فعلى هذا يكون الدليل دالا على
زيادة الوجود المطلق دون الوجودات الخاصة لعل المشكك انما هو
الوجود المطلق واعترض على الشق الاول بانه لا يقتضي شيئا منها
بل المقتضي للخصوص والعروض والنفسية هو الماهيات فلا يلزم
محذور والمراد بالعروض معنى الخروج بقرينة ذكره في مقابلة
النفسية والذهاب الى القيام بالغير والاحتياج اليه فلا يرد ان
القيام بالغير والاحتياج اليه مقتضى ذات الصفة لا الموصوف
وهذا الاعتراض يمكن تقريره على وجهين اما بان يقال الوجود لا
يقتضي شيئا منها اصلا بل المقتضي لتلك الاحوال المختلفة
هي الماهيات المتخالفة او بان يقال هو لا يقتضي شيئا منها اقتضاء

تاما بل مقتضيها بواسطة الماهيات المتخالفة فانه يجوز ان يكون شيء واحد
مقتضيا لامور متخالفة بسبب الشروط المختلفة
وعلى الثاني بان ما لزم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا
في الكل والا لما اختلف ولا يلزم ان يكون
عرضيا في الكل لجواز ان يكون
ذاتيا لبعض وعرضيا لبعض
آخر ونفي لآخر والمدعى
سلب الكل فلا يتم
المطلوب
تم

